

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E
TERRITORIALIDADES**

**REENCANTAMENTO DIGITAL?
A INTERNET COMO FERRAMENTA DE PODER DA IGREJA**

ALUNO: Karina Inácio de Araujo Lambert

ORIENTADORA: Gabriela Santos Alves

**VITÓRIA
2017**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E
TERRITORIALIDADES

Karina Inácio de Araujo Lambert

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Territorialidades do Centro de Artes da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Gabriela Santos Alves

VITÓRIA
2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E TERRITORIALIDADES

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

No dia vinte e dois do mês de março do ano de dois mil e dezessete, às quatorze horas, na sala de webconferência da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo, iniciou-se o exame público do trabalho de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO da candidata Karina Inácio de Araújo Lambert intitulado "REENCANTAMENTO DIGITAL? A INTERNET COMO FERRAMENTA DE PODER DA IGREJA". A banca examinadora, sob a presidência da Prof.^a Dr.^a Gabriela Santos Alves (Orientadora – PÓS/COM/UFES), foi composta pelos seguintes membros: Prof. Dr. José Antonio Martinuzzo (Examinador Interno – PÓS/COM/UFES) e Prof. Dr. João Barreto da Fonseca (Membro Externo – UFJS). A banca, após o exame do trabalho da candidata, considerou-a:

APROVADA ☒

APROVADA COM RESTRIÇÕES ()

REPROVADA ()

Observações:

Dada a qualidade da pesquisa, o
intelectualismo da abordagem e a sig-
nificação do repertório teórico, a
banca indica a publicação do texto
e aprova-o com distinção.

Prof.^a Dr.^a Gabriela Santos Alves

Prof. Dr. José Antonio Martinuzzo

Prof. Dr. João Barreto da Fonseca

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

L222r Lambert, Karina Inácio de Araujo, 1984-
Reencantamento digital? A internet como ferramenta de
poder da igreja / Karina Inácio de Araujo Lambert. – 2017.
188 f. : il.

Orientador: Gabriela Santos Alves.
Dissertação (Mestrado em Comunicação e Territorialidades) –
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Artes.

1. Religião. 2. Controle social. 3. Internet. 4. Poder (Teologia).
5. Autoridade – Aspectos religiosos. 6. Poder disciplinar. I. Alves,
Gabriela Santos. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Cen-
tro de Artes. III. Título.

CDU: 316.77

Assim diz o Senhor Deus: Ai dos pastores que se apascentam a si mesmos! Não devem os pastores apascentar as ovelhas?

Comeis a gordura, e vos vestis da lã; matais o cevado; mas não apascentais as ovelhas. A fraca não fortaleceste, a doente não curastes, a quebrada não ligastes, a desgarrada não tornastes a trazer, e a perdida não buscastes; mas dominais sobre elas com rigor e dureza.

Assim se espalharam, por não haver pastor [...]

Ezequiel 34:2-5

Eis que eu sou contra os profetas, diz o Senhor, que usam de sua própria linguagem, e dizem: Ele disse.

Jeremias 23:31

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, porque eu acredito em um sagrado de verdade. O Sagrado que vai muito além da religião, e que me move, me sustenta e me ama.

Ao meu marido Dhanner, à minha família e amigos por todo amor, suporte e compreensão.

À minha querida orientadora Gabriela Santos Alves por toda a ajuda e encorajamento.

À CAPES pelo investimento nesta pesquisa.

RESUMO

A história da humanidade é marcada pela religião. Assumindo o status de ponte entre deuses e homens, as instituições religiosas conseguiram manter, por séculos, relações de poder como detentoras do saber religioso, tido como inquestionável. Dessa forma sua influência acabou por se desdobrar em diferentes frentes, tornando-se fenômeno social que conduz comportamentos, pauta opiniões e direciona ações, muitas vezes de sociedades inteiras. Até que a racionalidade característica da modernidade, impulsionada pelo capitalismo e o pensamento iluminista, fragmentou o mundo religioso, provocando o que Max Weber (2004) chama de desencantamento. Nesse momento a religião perdeu a hegemonia que exercia como produtora de sentido, tornando-se uma escolha subjetiva. Entretanto, o ritmo e as mudanças aceleradas promovidas pelas tecnologias de informação deram um novo fôlego à religião, porém não sem causar profundas mudanças. A partir de então há o “desdobramento de uma religiosidade individual, móvel e moldável que dá lugar a formas inéditas de sociabilidade religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 30). Os meios de comunicação tornam-se uma via de mão dupla, pois tanto permitem um reencantamento pela religião, quanto geram um abalo na autoridade das instituições, pois estas passam a não serem as únicas detentoras do saber religioso. Assim, essa pesquisa busca abordar o panorama religioso de nossa época a partir do movimento constante das instituições religiosas para manter sua autoridade e relações de poder, muitas vezes manipulando o sagrado em busca de interesses sociais, políticos e econômicos em uma sociedade de controle em que o poder e as institucionalidades são atravessados pela mensagem comunicacional.

PALAVRAS-CHAVE: religião, sociedade de controle, internet, autoridade, poder.

ABSTRACT

The history of humanity is marked by religion. Assuming the status of bridge between gods and men, religious institutions succeeded in maintaining, for centuries, relations of power as holders of religious knowledge, considered as unquestionable. In this way, their influence has unfolded on different fronts, becoming a social phenomenon that leads to behaviors, opinions and directs actions, often of entire societies. Until the rationality characteristic of modernity, driven by capitalism and Enlightenment thought, fragmented the religious world, provoking what Max Weber (2004) calls disenchantment. At that moment religion lost its hegemony as a producer of meaning, becoming a subjective choice. However, the pace and accelerated changes promoted by information technology have breathed new life into religion, but not without causing profound changes. From then on, there is the "unfolding of an individual, mobile and moldable religiosity that gives way to new forms of religious sociability" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.30). The media become a two-way street, for they both allow for a re-enchantment by religion, and they bring about a shake-up in the authority of institutions, since they are no longer the sole holders of religious knowledge. Thus, this research seeks to approach the religious panorama of our time from the constant movement of religious institutions to maintain their authority and power relations, often manipulating the sacred in pursuit of social, political, and economic interests in a control society in which Power and institutions are crossed by the message of communication.

KEYWORDS: religion, control society, internet, authority, power.

Lista de Imagens

Imagem 1 - Postagem de Valadão contra campanha C&A -----	113
Imagem 2: Malafaia ameaça Marina para mudar seu plano de governo em sua candidatura em 2014 -----	118
Imagem 3: Malafaia faz campanha contra o PT em 2014, nas eleições presidenciais - -----	118
Imagem 4: Nas eleições municipais de 2016, o pastor fez campanha contra os partidos de esquerda do país -----	118
Imagem 5: Nas eleições municipais de 2012, o pastor fez campanha contra o candidato do PT Haddad e apoiou o candidato do PSDB, José Serra -----	119
Imagem 6: Tweet sobre Twittaço contra Marina Silva -----	122
Imagem 7: Layout da campanha #menosódioMalafaia -----	122
Imagem 8: Tweet de resposta do pastor à campanha -----	122
Imagem 9: Descrição do Perfil @pastormalafaia no <i>Twitter</i> -----	128
Imagem 10: Charge Jornal O Dia -----	130
Imagem 11: Tweets do Pastor Silas Malafaia sobre a charge do Jornal O Dia -----	130
Imagem 12: Postagem mais curtida do dia 1 de março -----	140
Imagem 13: Postagem mais curtida do dia 2 de março -----	141
Imagem 14: Postagem mais curtida do dia 3 de março -----	142
Imagem 15: Postagem mais curtida do dia 4 de março -----	143
Imagem 16: Postagem mais curtida do dia 5 de março -----	144
Imagem 17: Postagem mais curtida do dia 6 de março -----	145
Imagem 18: Postagem mais curtida do dia 7 de março -----	146
Imagem 19: Postagem mais curtida do dia 8 de março -----	147
Imagem 20: Postagem mais curtida do dia 9 de abril -----	147
Imagem 21: Postagem mais curtida do dia 10 de abril -----	148
Imagem 22: Postagem mais curtida do dia 11 de abril -----	149
Imagem 23: Postagem mais curtida do dia 12 de abril -----	150
Imagem 24: Postagem anterior ao Tweet analisado -----	150
Imagem 25: Postagem mais curtida do dia 13 de abril -----	151
Imagem 26: Postagem mais curtida do dia 14 de abril -----	152
Imagem 27: Postagem mais curtida do dia 15 de abril -----	153
Imagem 28: Postagem mais curtida do dia 16 de maio -----	153

Imagem 29: Postagem mais curtida do dia 17 de maio -----	154
Imagem 30: Postagem complementar à analisada no dia 17 de maio -----	155
Imagem 31: Postagem mais curtida do dia 18 de maio -----	155
Imagem 32: Postagem mais curtida do dia 19 de maio -----	156
Imagem 33: Postagem mais curtida do dia 20 de maio -----	157
Imagem 34: Postagem mais curtida do dia 21 de maio -----	158
Imagem 35: Postagem mais curtida do dia 22 de maio -----	159
Imagem 36: Postagem mais curtida do dia 23 de junho -----	159
Imagem 37: Postagem mais curtida do dia 24 de junho -----	160
Imagem 38: Postagem mais curtida do dia 25 de junho -----	161
Imagem 39: Postagem mais curtida do dia 26 de junho -----	162
Imagem 40: Postagem mais curtida do dia 27 de junho -----	163
Imagem 41: Postagem mais curtida do dia 28 de junho -----	164
Imagem 42: Postagem mais curtida do dia 29 de junho -----	164
Imagem 43: Postagem mais curtida do dia 30 de junho -----	165
Imagem 44: Figura A -----	168
Imagem 45: Figura B -----	171
Imagem 46: Figura C -----	171
Imagem 47: Figura D -----	172
Imagem 48: Figura E -----	172
Imagem 49: Figura F -----	173
Imagem 50: Figura G -----	173
Imagem 51: Figura H -----	173
Imagem 52: Figura I -----	174
Imagem 53: Figura J -----	174
Imagem 54: Figura K -----	175
Imagem 55: Figura L -----	175
Imagem 56: Figura M -----	175
Imagem 57: Figura N -----	176
Imagem 58: Figura O -----	177
Imagem 59: Figura P -----	177
Imagem 60: Figura Q -----	178

Sumário

Introdução	12
1. Religião: Entre o Sagrado e o Profano	25
1.1 A Institucionalização Religiosa	30
1.2 Território e Territorialidade Religiosa	35
1.3 A Autoridade Religiosa	39
2. Ovelhas Submissas - Religião e Poder Disciplinar	45
2.1 Acerca do Poder	45
2.1.2 O Poder Pastoral	47
2.1.3 Estratégias de Poder-Saber	50
2.2 O Poder Disciplinar	52
2.2.1 Como se exerce a disciplina	59
2.2.2 O Panóptico	61
2.3 A Instituição disciplinar religiosa	63
2.3.1 A disciplina Cristã Protestante	67
3. Reencantamento na Jaula de Aço	73
3.1 Reflexões sobre religião e modernidade	73
3.2 A Sociedade de Controle	78
3.2.1 Reencantamento - A igreja na sociedade de controle	84
3.3 A Sociedade em Rede	92
3.4 Novas identidades religiosas	100
3.4.1 Religião e novas Territorialidades	104
4. Autoridade na Rede? O Discurso de Silas Malafaia	115
4.1 Quem é Silas Malafaia?	117
4.2 O Perfil @pastormalafaia	120
4.2.1 Análise do Perfil @pastormalafaia	123
4.3 A Situação Política do Brasil em 2016	131
4.4 Análise do Discurso	133
4.4.1 Metodologia da Análise do Discurso do perfil @pastormalafaia	138
4.4.2 Deus no controle? Análise do Discurso do Pastor Silas Malafaia	140
4.5 Os Comentários dos Tweets de Silas Malafaia	168
Conclusão	179
Referências Bibliográficas	184

Introdução

“O coração tem razões que a própria razão desconhece.”

Blaise Pascal¹

O *numinoso* de Otto (2007) que provoca no homem o sentimento de “criatura”, uma experiência do *mysterium tremendum*. O sagrado de Eliade (2001) que transcende o profano, que transforma espaços, tempos e objetos em coisas santas. O Cristo da Bíblia que, por mais de 20 séculos, é adorado por uma grande parcela da humanidade. São apenas alguns exemplos que mostram que o mundo moderno não acertou ao declarar a morte de Deus. Ao que parece a secularização atingiu não a forma instituinte (BASTIDE, 2006), mas a instituída do sagrado, pois a religião da forma como a conhecemos, essa sim dá sinais de agonia. A história aponta para como a experiência com o sagrado sempre acha novas formas de se manifestar (BASTIDE, 2006), há em toda a trajetória humana uma busca pelo transcendente, assim, a crise parece estar nas formas como as instituições religiosas tentaram, e ainda tentam, moldar essas experiências.

De princípio, é fundamental entender que sagrado e religião não são a mesma coisa. Mircea Eliade (1997) fala da irrupção do sagrado denominada hierofania, que logo se transforma de experiência fundante em discurso produzido pela experiência do indivíduo. Assim, a hierofania seria essa experiência primeira com o sagrado, o sagrado selvagem de Bastide (2006) e, as pregações, o discurso proferido pelo padre, pelo pastor, enfim pela autoridade religiosa, seria o sagrado dominado pela instituição religiosa, como afirma Mendonça:

À progressiva dominação do sagrado que o transforma em instituído, contrapõe-se sempre, efervescente ou latente, o *tremendum* absolutamente outro. Este exige um temor e um louvor sempre tendentes à desordenação, e

¹ PASCAL, Blaise. Pensées, [2005] Seção 4 - <Disponível em <http://www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.v.html>> Acesso em: 24-02-2016

aquele caminha continuamente na direção da disciplina e da racionalidade. Aqui reside, no confronto dessas duas tendências, a dinâmica das religiões.²

Partindo dessa perspectiva, podemos perceber que o discurso da instituição religiosa pode apoiar-se numa disciplina que Foucault (2014) reconhece como forma do poder disciplinar para controlar e fazer funcionar a sociedade. O sagrado é transmitido por meio de dogmas, ritos, proibições e práticas sob a ótica da instituição permitindo-lhe controlar os indivíduos que recebem o discurso, é a “religião instituída” (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Contudo, o que vemos acontecer nos nossos dias é uma busca pessoal pelo sagrado. Busca essa alheia às instituições, às igrejas:

[...] uma nova busca apaixonada pelo sagrado, como se os nossos contemporâneos depois de um razoavelmente longo período de desenvolvimento do ateísmo, ou apenas de uma entrega à indiferença, estivessem outra vez se dando conta da existência, dentro de si, de um vazio espiritual a ser preenchido e constatassem, a partir dessa sensação de vazio, que uma personalidade que não se enraíza numa espécie de entusiasmo sagrado não passa, afinal, de uma personalidade castrada daquilo que constitui uma dimensão antropológica universal e constante para todo homem que vivencie a dimensão religiosa (BASTIDE, 2006, p. 251).

Nem é preciso dizer o quanto essa individualidade na busca pelo sagrado afeta as instituições religiosas acostumadas, por milênios, a gerir toda espécie de relação entre o sagrado e os sujeitos. O praticante “regular” - aquele que frequenta regularmente os cultos, a quem o pastor é figura primordial na busca por Deus - ainda existe, e podemos dizer que em países com uma cultura religiosa forte como o Brasil, seu número é expressivo, mas, mesmo aqui, já podemos ver sinais significativos de novas formas da busca pelo divino. E, cada vez mais, esse praticante regular torna-se uma “referência utópica de um mundo religioso “completo”: um mundo [...] a ser conquistado ou reconquistado ante ondas de poder da secularização que minam a autoridade social da instituição religiosa.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 82).

² MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. Estudos de Religião, Ano XXI, n. 32, 22-33, jan/jun 2007. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/203/213>> Acesso em: 06-11-2015

O que vemos acontecer nos nossos dias é uma espécie de corrida das instituições religiosas a fim de se manter como reguladora de sentidos, posição na qual vem perdendo terreno há algum tempo (HERVIEU-LÉGER, 2015). De forma mais detalhada, o que acontece é que as religiões se tornaram um fenômeno cultural que perpassa todos os tempos, toda a história conduzindo comportamentos, pautando opiniões e direcionando ações, muitas vezes de sociedades inteiras. Mas a força desse fenômeno sofreu diversos abalos no decorrer dos tempos, e talvez o maior deles seja a partir do século XX. Embora as mudanças para se adaptar às circunstâncias sociais sempre aconteceram, a era da informação, como também é chamada a nossa contemporaneidade, marcada pelas tecnologias de informação, pelo fenômeno digital e por identidades muito mais fluidas e móveis, trouxe desafios que ameaçam toda a cadeia institucional religiosa.

As tecnologias de informação, que dominam a cena em nossa sociedade, contribuíram para a fragmentação dos indivíduos e consequentemente a fragmentação da igreja, que é composta por esses indivíduos. O que “caracteriza a religiosidade nas sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão das crenças” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.10), fazendo surgir uma igreja muito diferente da do restante da história cristã. Igreja em movimento constante, que precisa se deslocar para novos territórios acompanhando os sujeitos contemporâneos, igreja que tem se apropriado de todas as ferramentas necessárias para manter sua legitimidade, essa igreja, e mais precisamente seus líderes que a encarnam, são nosso objeto de estudo. Agora os cultos são transmitidos online e a audiência não precisa mais ir aos templos sagrados para frequentá-los. O aconselhamento pastoral está a um clique e nem precisa mais ser solicitado, a presença dos sacerdotes nas redes sociais transforma a *timeline*³ dos que os seguem em local de admoestações, conselhos, pregação e numa busca das igrejas por influenciar.

Para entendermos as proporções dessas mudanças convém atentarmos para a religião desde as comunidades cristãs instituídas pelos apóstolos de Jesus, uma igreja primitiva que buscava em primeiro lugar se relacionar com o sagrado, até as

³ Dá-se o nome de timeline ao espaço das publicações nas redes sociais que vão aparecendo em ordem cronológica para os usuários.

grandes catedrais da Idade Média, onde a religião, mais precisamente a Igreja Católica nessa época, deteve o monopólio explicativo da realidade. Ali, a riqueza, a pobreza, o cotidiano, as doenças, as catástrofes naturais, enfim, tudo era justificado pela Santa Igreja, como afirma Alves:

Não conhecemos nenhuma época que lhe possa ser comparada. Porque ali os símbolos do sagrado adquiriram uma densidade, uma concretude e uma onipresença que faziam com que o mundo invisível estivesse mais próximo e fosse mais sentido que as próprias realidades materiais. Nada acontecia que não o fosse pelo poder do sagrado, e todos sabiam que as coisas do tempo estão iluminadas pelo esplendor e pelo terror da eternidade. Não é por acidente que toda a sua arte seja dedicada às coisas sagradas e que nela a natureza não apareça nunca tal como nossos olhos a veem. Os anjos descem à terra, os céus aparecem ligados ao mundo, enquanto Deus preside a todas as coisas do topo de sua altura sublime. E havia possessões demoníacas, bruxas e bruxarias, milagres, encontros com o diabo, e as coisas boas aconteciam porque Deus protegia aqueles que o temiam, e as desgraças e pestes eram por Ele enviadas como castigos para o pecado e a descrença. Todas as coisas tinham seus lugares apropriados, numa ordem hierárquica de valores, porque Deus assim havia arrumado o universo, sua casa, estabelecendo guias espirituais e imperadores, no alto, para exercer o poder e usar a espada, colocando lá em baixo a pobreza e o trabalho no corpo de outros. (ALVES, 1986, p. 18)

Acreditava-se que os mistérios, as simbologias que marcam o sagrado, só eram reveladas aos líderes religiosos, ao alto escalão da igreja, que passou assim a desempenhar nesse período o papel de órgão regulador da vida moral e espiritual. A realidade estava fundada no sagrado e, como afirma Mircea Eliade (2001), o conhecimento do sagrado nas sociedades pré-modernas equivalem ao poder e o conhecedor dos mistérios é aquele que sabe. Esse saber é a forma como o poder opera, aplicando-se à vida cotidiana, categorizando os indivíduos, impondo-lhes uma lei da verdade, o que Foucault chamou de poder pastoral.

Segundo Costa (2007), foi a partir do poder pastoral que “nasceram, se desenvolveram e se difundiram as disciplinas” que promoverão uma transformação geral da sociedade, entre os séculos XVII e XIX, produzindo o que Foucault chama de “poder disciplinar”⁴ relacionado à racionalidade moderna. Mesmo que a Reforma Protestante tenha aberto caminho para uma relativização da estrutura de plausibilidade católica, havendo certas mudanças na forma de se encarar a realidade,

⁴ COSTA, Marcio José de Araújo. Uma Análise do Poder Pastoral – A emergência das disciplinas em Michel Foucault. Revista Mnemosine Vol.3, nº1, p. 80-110 (2007)

vê-se no discurso religioso, tanto católico quanto protestante, relações de poder, a princípio o pastoral, criador de subjetividades que mais tarde serão submetidas ao poder disciplinar.

Com a reforma, funda-se um pluralismo religioso dentro do cristianismo que não parou mais de se desenvolver até os dias de hoje. Além da igreja católica, surgem diversas instituições religiosas, diversas igrejas cristãs, que embora tenham como essência a crença em Deus e Jesus Cristo - apresentam diferentes tradições, doutrinas e dogmas que variam de instituição para instituição. A Bíblia Sagrada pode ser considerada a base de todas elas, mas podem-se observar diferenças na forma como o livro é interpretado de instituição para instituição. Os adventistas do sétimo dia, por exemplo, consideram o sábado como dia santo conforme descrito no antigo testamento. As demais igrejas cristãs entendem que essa lei, por ser do antigo testamento, já não é mais válida e instituíram o domingo como o dia de descanso.

São essas diferentes doutrinas e dogmas, as diversas formas de interpretar a bíblia que parecem funcionar como regime de verdade das igrejas, a sujeição dos indivíduos pela relação saber/poder (FOUCAULT, 2002). A pregação sob os altares eclesiásticos impõe limites, dita regras, ensina fórmulas para que o indivíduo entre em contato com o sagrado. A religião como instituição medeia a experiência com o sagrado numa sociedade disciplinar. Com isso não tentamos afirmar que não existiam experiências particulares entre o indivíduo e o sagrado, nossa intenção é somente identificar o caráter disciplinador que as igrejas alcançaram enquanto instituições legitimadas segundo uma base explicativa de caráter religioso, de forma que toda a vivência social tinha sua referência ao transcendente respondendo aos eventuais “porquês” que surgissem.

Em “Vigiar e punir” Foucault traz o olhar como dispositivo de poder, através da figura do Panóptico de Bentham, denominado pelo seu próprio criador como uma “máquina de produzir uma imitação de Deus”⁵, uma estrutura desenhada numa tentativa de traduzir a onipresença divina em um objeto físico, material. Assim, nos parece que o poder disciplinar exercido pelas instituições religiosas teve ao seu lado a potência máxima do panóptico, já que a pregação coloca o olho de Deus, onisciente e onipresente, sempre direcionado ao fiel, vigiando se seu comportamento está de

⁵ BENTHAM, Jeremy. O Panóptico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2. ed. 2008

acordo com os dogmas e preceitos religiosos, de forma a “induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (FOUCAULT, 2014, p. 195).

Para Foucault (2014) a vigilância tornou-se um mecanismo de poder utilizado não apenas pela prisão, mas pelas instituições em geral, para docilizar e adestrar os sujeitos. Uma tecnologia que incide sobre os corpos, “uma outra política a respeito dessa multiplicidade de corpos e forças que uma população representa” (p. 78) com o objetivo de que se submetam às normas estabelecidas pelas instituições.

Assim, a igreja exerceu e ainda exerce, principalmente na figura de suas autoridades eclesiais, poder sobre sua membresia, educando, ensinando as formas sagradas de comportamento para se alcançar a salvação, tendo as respostas por meio do conhecimento de seus líderes, tudo feito em nome de um Deus que tudo sabe, tudo vê e a quem deve-se total obediência. Essa autoridade foi exercida em caráter objetivo até encontrar-se com os questionamentos da racionalidade moderna, impulsionada pelo capitalismo e o pensamento iluminista. Na modernidade a religião entra em processo de fragmentação, o que Max Weber (2004) chama de desencantamento.

A religião fragmentada vê seu poder abalado pelo rompimento de suas verdades universais que já não conseguem explicar todos os “porquês” da humanidade. Não há mais uma hegemonia religiosa, como em muitos momentos da história em que foi produtora de sentido. A religião perde seu status hegemônico de ordenadora do mundo social, havendo um enfraquecimento da influência que antes exercia no espaço público, sobre a economia, a política, a cultura, enfim há uma intensa separação entre a religião e as demais esferas sociais.

Hervieu-Léger (2015) vê essa nova relação entre modernidade e religião sob dois aspectos: a dispersão das crenças das condutas por um lado e a desregulação institucional por outro. Os indivíduos passam a experimentar novas formas de experiência religiosa, fazendo surgir novas formas do crer, diferentes daquelas transmitidas diretamente pelas instituições. A secularização trazida pela modernidade fez emergir uma “crise de autoridade” e uma “crise de credibilidade” da religião, modificando-a. “A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 44). Essas mudanças na forma de se encarar a religião

tem início na segunda metade do século XX, junto com o projeto moderno em que consolidam-se as tecnologias de comunicação, com a TV iniciando essa revolução informacional que alcança seu auge na contemporaneidade com a internet e suas revoluções que não cessam de acontecer.

Castells (1999) traz a noção de uma “sociedade em rede”, um emaranhado de relações em fluxo constante, uma concentração de sujeitos com pontos de vista múltiplos que se relacionam e que se intensificou por meio da internet. Assim, falar em rede é falar em pluralidade. Hall ao refletir sobre uma pluralidade de identidades, cita Giddens para explicar como essas interconexões as moldam: “à medida em que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da Terra – e a natureza das instituições modernas” (GIDDENS apud HALL, 2014). Na contemporaneidade podemos vislumbrar como a abundância de informação e relações sociais disponíveis no ciberespaço⁶ contribuem para o surgimento de novas identidades, múltiplas, plurais, descentradas (HALL, 2014). “Identidades religiosas que deixam de ser reguladas, novos movimentos espirituais que proliferam, incertezas jurídicas e políticas na gestão pública das religiões” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.29).

Não mais uma sociedade disciplinar, que como afirma Deleuze (2008), conhece sua crise “em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitaram na Segunda Guerra Mundial” (p. 220). Não mais um modelo de sujeito, mas múltiplas identidades, como afirma Hall (2014). Já não há mais a necessidade de um espaço de vigilância, já que os muros disciplinares que demarcam espaços e moldam os indivíduos foram internalizados. A vida passa a ser um espetáculo a ser visto não só diante de uma plateia de corpo presente como também ao olho maquínico de câmeras de celular conectados às redes digitais, numa vigilância difusa e indiscriminada. Uma sociedade de Controle (DELEUZE, 2008) marcada pela interpenetração dos espaços, pela rede com sua suposta ausência de limites definidos, prisioneiros em campo aberto (COSTA, 2004, p. 161).

⁶ Ciberespaço é a denominação dada por alguns autores para o ambiente da internet onde se dá a circulação e troca de informações entre os indivíduos, num fenômeno de interação e participação. O termo foi cunhado pelo escritor de ficção científica William Gibson, em seu livro *Neuromante*, de 1984. “No livro, esse termo designa o universo das redes digitais, descrito como campo de batalha entre as multinacionais, palco de conflitos mundiais, nova fronteira econômica e cultural” (LEVY. 1999, p. 92)

Nessa sociedade de controle em que o poder e as institucionalidades são atravessados pela mensagem comunicacional e os limites e hierarquias são liquefeitos, nossa pesquisa carrega a hipótese de que há uma atomização da autoridade religiosa, fazendo com que as instituições religiosas busquem alternativas junto aos meios de comunicação, principalmente à internet, com o intuito de recuperar e manter sua autoridade. Com isso, mudam as formas de se lidar com o sagrado, o que culmina em grandes mudanças dentro do campo religioso para abarcar a multiplicidade de identidades que, como afirma Hall (2014), não cessam de se fragmentar e consequentemente contribuem para a fragmentação das instituições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2015).

À medida que a Internet permite o acesso à informação anteriormente considerada secreta ou compreendida somente pelos líderes religiosos que são certificados e/ou ordenados, o que pode acontecer quando a grande maioria da população passa a ter acesso a todo esse conteúdo, das mais diferentes formas e formatos, com as mais diferentes interpretações? Essa não é uma questão simples de se responder, mostrando-se como um grande problema que a igreja enfrenta na contemporaneidade, pois culmina numa desinstitucionalização religiosa e consequente reação das instituições na tentativa de não perder mais influência. Vemos assim, o uso das tecnologias digitais também por parte das instituições como forma de ocupação desse novo território junto à sociedade a fim de se manter presente.

Mais uma hipótese se levanta: nessa busca por legitimação, as instituições religiosas acabam por se envolver tanto com o mundo dito profano, em sua política e sua cultura, que o sagrado parece ficar em segundo plano, assim, como afirma Berger (1985), a própria igreja acelerou seu processo de secularização, ao se racionalizar por completo. Daí surge entre as pessoas uma busca muito mais pessoal pelo sagrado livre das instituições. Como afirma Bastide:

O problema é que as jovens gerações querem permanecer no fervor do instituinte sem chegar à constituição de novos instituídos, os quais imediatamente o cristalizariam e mineralizariam em novas instituições de ideias sistematizadas, de gestos estereotipados, de festa regrada e sempre recomeçada. Por isso o sagrado de hoje se quer um Sagrado selvagem, em oposição a Sagrado domesticado das igrejas. (BASTIDE, 2006, p. 266)

Partiremos então do estudo de como a internet pode afetar as formas como os indivíduos se relacionam com a religião cristã, buscando principalmente dentro da mudança de uma sociedade disciplinar para a de controle, entender como a igreja que antes se utilizava dos poderes disciplinantes como forma de manter sua autoridade sobre o público, hoje parece se apropriar dos instrumentos de controle, dando destaque para talvez o maior deles na atualidade: a internet, de maneira a não perder seu rebanho e também aumentá-lo. A igreja cristã, como as demais instituições, está conectada na busca por continuar instituindo uma religião que hoje tem se mostrado muito mais como uma “religião recomposta” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.43) onde os significados das crenças têm se afastado de uma atuação doutrinal. Nosso objetivo é portanto entender se e como a web participa do processo de institucionalização da igreja hoje. Os líderes da igreja se utilizam das ferramentas online para recuperar e manter sua autoridade frente ao mundo religioso? Como essas ferramentas são utilizadas? Há ainda uma tentativa de se exercer um poder disciplinar sobre a sociedade através da voz que a web os permite ter? A internet pode contribuir para a igreja passar pela “crise da instituição” a qual Deleuze (2008) se refere? Será dada particular atenção ao movimento cristão pentecostal protestante, embora sejam citados exemplos de todas as práticas cristãs a fim de entendermos melhor os desdobramentos do panorama religioso atual.

No Brasil o campo religioso se mostra cada vez mais diversificado, vivendo nas últimas três décadas⁷, inúmeros processos de transformação e reconfiguração com destaque para a perda acelerada da hegemonia católica e o crescimento das igrejas neopentecostais⁸. Ao mesmo tempo, no país em que a religião está historicamente

⁷ JACOB, César Romero, HEES, Dora Rodrigues, WANIEZ, Philippe. *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio, 2013.

⁸ Segundo Ricardo Mariano, o Neopentecostalismo é uma modalidade religiosa evangélica, inspirada no modelo das “igrejas eletrônicas” norte-americanas, que surge no Brasil no final da década de 1970. Em sua diversidade de igrejas, o Neopentecostalismo guarda, por um lado, semelhanças com o pentecostalismo clássico – ênfase nos dons do Espírito Santo como explicação para curas, milagres e interpretação bíblica – e, por outro, exibe diferenças em relação a esse pentecostalismo no que tange a: liberação de hábitos da vida cotidiana, com formas de vestir, defesa da “teologia da prosperidade”; acentuada ênfase na atuação do diabo como explicação dos males, combates às religiões mediúnicas e ao catolicismo; extensa prática de rituais de cura e exorcismos; ostensiva atuação midiática e político-partidária, estruturada, em geral, com base no modelo de gestão empresarial adotado pela Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Mundial do Poder de Deus, Ministério Sal da Terra, e uma miríade de denominações evangélicas de origem mais recente. (cf. MARIANO, 1999, p. 32-40). MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

associada à identidade nacional, os “sem religião” aparecem como o terceiro grupo que mais cresce nas estatísticas religiosas. Revela-se assim particularmente importante no Brasil estudar o fenômeno religioso e suas transformações, a fim de se entender melhor o lugar e o papel das religiões na paisagem social contemporânea, bem como compreender os indivíduos e sua busca por uma experiência com o sagrado frente a uma sociedade cada vez mais fluida.

A metodologia de pesquisa foi feita a partir de revisão bibliográfica, com a finalidade de conhecer e analisar as contribuições culturais e científicas do passado e presente existentes sobre o tema. Partindo de uma abordagem multidisciplinar, recorreremos a estudos históricos, sociológicos e comunicacionais, devido às particularidades do objeto, e um estudo de caso sobre a atuação online, na rede social *Twitter*, de um dos líderes religiosos mais presentes na mídia brasileira, o Pastor Silas Malafaia. Líder da Igreja Assembleia em Deus Vitória em Cristo, esse pastor desperta grande interesse quando trata-se das mudanças ocorridas no cenário religioso das últimas décadas por sua presença constante nos meios de comunicação. Chama a atenção principalmente por ser uma figura polêmica que parece amparar-se em um discurso em nome de Deus para envolver-se em vários assuntos ligados à sociedade brasileira, que muitas vezes nada tem a ver com a religião. Ao que parece como afirma Hervieu-Léger (2015): “Observa-se, por um lado, uma tendência à metaforização e à intelectualização das crenças tradicionais, da qual participam os teólogos das grandes igrejas a fim de restaurar a credibilidade cultural de sua mensagem em um ambiente secular (p. 47).

Iniciando essa reflexão, o primeiro capítulo traz um quadro geral da religião e suas institucionalidades, de forma a entendermos o sistema das crenças e como se institui uma relação de saber/poder entre líderes religiosos e fiéis. Abrimos o capítulo com a questão do sagrado a partir de autores da história, teologia e sociologia, com a intenção de entendermos o lado metafísico da religião, que ao mesmo tempo que a funda e teoricamente seria seu cerne, por muitas vezes na história não passou de um fundamento para relações de poder. Esse poder religioso parece, em muitos casos, se apropriar do sagrado a fim de controlar os homens em suas ações e práticas cotidianas, tornando a religião parte essencial de suas vidas. E, é aí, nessa necessidade da religião que se estabelecem as relações de poder e entre seus atores sociais está a autoridade sacerdotal. O poder religioso, irrompe do sagrado, no

sentido de se basear em um discurso relacionado ao sobrenatural, e se materializa na instituição hierarquizada. O discurso religioso, seus templos, seus sacerdotes são a expressão desse poder. Os estudos de religião foram embasados pelas reflexões de Mircea Eliade (2001), Rudolph Otto (2007), Roger Bastide (2006), Émile Durkheim (2000) e Max Weber (2004, 1982), grandes estudiosos do campo religioso. Também examinamos textos de Michel Foucault (2002) quando o autor relaciona o poder ao campo do saber, o que nos permitiu entender a questão da autoridade por tanto tempo sustentada pelas instituições eclesiais. Os trabalhos de Peter Berger e Thomas Luckmann (2012) sobre instituições foram essenciais para a compreensão da institucionalização religiosa.

No segundo capítulo, refletimos sobre a sociedade disciplinar de Michel Foucault (1988, 1999, 2002, 2003, 2014, 2015) trazendo sua abordagem a respeito da manifestação do poder disciplinar para dentro da religião que, ao utilizar seus instrumentos, técnicas de controle e disciplinamento dos indivíduos, consegue moldar as subjetividades cristãs ajudando a controlar e fazer funcionar a sociedade por meio de relações de poder.

A sociedade de controle é a abordagem do capítulo seguinte, onde refletimos a respeito do surgimento de novas formas de controle na sociedade contemporânea, com destaque para as tecnologias de comunicação, que fazem emergir um novo sujeito com múltiplas identidades que contribuem para a pluralização religiosa e consequentemente para uma atomização da autoridade religiosa. Para refletir sobre essas mudanças, trouxemos o texto de Gilles Deleuze (2008) sobre a transição da sociedade disciplinar para a de controle, bem como autores que estudam o ciberespaço e a sociedade em rede, como Manuel Castells (1999) e Pièrre Levy (1999). Foi fundamental também a visão de Danièle Hervieu-Léger (2015) e sua reflexão sobre a religião em movimento na modernidade. Max Weber (1982, 2004) e Peter Berger (1985) contribuíram para nos situarmos no cenário moderno religioso em que a religião passa pelo processo de secularização e a consequente crise de credibilidade que embora modificando-se com o passar do tempo, ainda permanece. O tema territorialidades, carro chefe do nosso programa de pós-graduação, também foi amplamente discutido ao analisarmos os novos territórios que surgem a partir da sociedade em rede. Para esse embasamento teórico utilizamos principalmente

reflexões dos geógrafos Gil Filho (1999), Rogério Haesbaert (2004) e Claude Raffestin (1993).

Nosso estudo de caso é o tema do quarto e último capítulo buscando analisar a presença do Pastor Silas Malafaia no ambiente online com seus esforços para manter sua legitimidade na sociedade brasileira bem como a resposta dos indivíduos por meio da categorização de comentários na rede social mais utilizada pelo pastor, o *Twitter*. Nossa intenção foi perceber como esse líder religioso utiliza as mídias digitais para se fazer presente no território informacional e que resposta recebe do público por meio da rede. Dessa forma, buscamos pistas de como o líder tenta criar um discurso de plausibilidade por meio das ferramentas comunicacionais de controle e se ainda há resquícios do uso de técnicas disciplinares, pois como afirma Deleuze (2008) na sociedade de controle as instituições disciplinares ainda permanecem, mas com outra lógica assim como nas sociedades disciplinares, embora para servir a outras estratégias, muitos instrumentos das sociedades de soberania permaneceram.

Assim, a intenção foi acompanhar as publicações desse líder religioso no *Twitter* a fim de analisarmos como se dá seu discurso na rede. Utilizamos o método do mês falso a partir de março de 2016. O método consiste em analisar 4 semanas durante 4 meses. Foram analisadas assim a primeira semana de março de 2016, a segunda semana de abril de 2016, a terceira semana de maio de 2016 e quarta semana de junho de 2016. Nesse período, observamos quais os temas mais abordados, como o sagrado se faz presente em suas falas, e se há tentativas de impor algum tipo de disciplina através de seu discurso. Foram observados também os comentários do público frente às publicações do pastor, com a intenção de entender se seus discursos são aceitos e se conseguem manter algum tipo de autoridade entre seus seguidores, bem como compreender como esta está sendo construída. Além disso, por meio da observação dos comentários tornou-se possível identificar vestígios de uma crise de autoridade e da instituição religiosa pela forma como o público reage às palavras publicadas pelo líder religioso.

O recorte metodológico se deu da seguinte forma: foi analisado o tweet mais curtido do dia, de acordo com o mês falso do método de pesquisa. A técnica empregada foi a análise do discurso a partir dos estudos de Orlandi (2001). A categorização dos comentários foi realizada a partir dos comentários dos tweets analisados. Também foi

feita uma análise quantitativa geral a partir dos conteúdos publicados durante esses meses a fim de levantarmos quais o principais tópicos na pauta do líder religioso e em que patamar se encontra seu discurso sobre o sagrado frente a outros discursos.

Buscamos assim refletir sobre como a internet tornou-se um combustível para esse movimento da religião, tanto por parte dos fiéis quanto pelas instituições que tentam acompanhar as mudanças sociais. A igreja parece mudar para que nada mude, para não perder poder, entretanto, ao que parece, esse deslocamento do sagrado para o território online tem transformado profundamente a paisagem religiosa contemporânea.

1. Religião: Entre o Sagrado e o Profano

E apareceu-lhe o anjo do Senhor em uma chama de fogo do meio duma sarça; e olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia.

Êxodo 3:2⁹

O versículo acima, retirado da Bíblia, o livro sagrado dos cristãos, ilustra bem uma manifestação do sagrado: uma realidade diferente da natural, extraordinária, anormal, transcendental, metafísica. Para se referir a essas manifestações do sagrado, Mircea Eliade (2001) cunhou o termo *hierofania*, “uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar o território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (p. 30), distinto do profano, que seria para Eliade a oposição ao sagrado. Ao aparecer para Moisés no meio da sarça, Deus o manda tirar as sandálias dos seus pés porque o local em que pisava era terra santa. A manifestação do sagrado naquele local transformou o profano em um espaço sagrado, o que autor chama de “cosmização”.

Essa diferenciação entre espaço sagrado e espaço profano põe em evidência a não-homogeneidade espacial do sagrado, aquele que é diferente de todo o resto, o único, o verdadeiro, “[...] é a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto-fixo”, o eixo central de toda a orientação futura” (ELIADE, 2001, p. 26). O espaço profano seria o resto homogêneo, o não-sagrado mantendo sua relatividade. “O limiar que separa esses dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso” (ELIADE, 2001, p.29) e mostra que há lugares em que o homem deseja estar para ficar mais perto dos deuses, em comunicação com o mundo divino.

Além do espaço, Eliade (2001) fala do tempo sagrado, o tempo das festas sagradas, dos dias santos, o tempo litúrgico. Se olharmos para nosso calendário ocidental veremos muitas marcas desse tempo, começando desde a referência do ano 1 que é o nascimento de Cristo, até os feriados como Natal e Páscoa. O início do tempo sagrado é o mito, que narra a origem dos deuses e, por sua ação, a origem do mundo,

⁹ Bíblia Sagrada, Livro de Êxodo, capítulo 3, versículo 2.

dos animais e dos seres humanos. Com expressões como “no princípio”, “no começo”, trata-se de uma anterioridade mítica. O mito é a história dos mistérios do começo do tempo, é a história dos deuses. A criação do mundo é um mito contado de diferentes formas nas mais diversas crenças.

Narrando como vieram à existência as coisas, o homem explica-se e responde indiretamente a uma outra questão: por que elas vieram à existência? O “por que” insere-se sempre no “como”. E isto pela simples razão de que, ao se contar como uma coisa nasceu, revela-se a irrupção do sagrado no mundo, causa última de toda existência real. (ELIADE, 2001, p. 86)

Indo além de explicações de como o mundo foi criado, o sagrado, em suas mais diversas formas, abrange respostas relativas a praticamente todas as contingências da vida humana segundo uma realidade imutável da transcendência, num verdadeiro *Weltanschauung*¹⁰. O sagrado consegue abarcar praticamente todas as situações marginais da vida humana – como os desastres naturais, as situações boas, adversas e a maior delas, a morte – tudo é explicado e justificado pelo sobrenatural. “Em outras palavras, as situações marginais da existência humana revelam a inata precariedade de todos os mundos sociais. Toda realidade socialmente definida permanece ameaçada por irrealidades à espreita” (BERGER, 1985, p.36), entra em cena assim o mundo sobrenatural.

O sagrado carrega essas explicações mas não é simples de ser compreendido. Rudolph Otto (2007) criou o termo *numinoso*, que seria o próprio sagrado, aquele que não pode ser entendido ou explicado. Fundador da Fenomenologia, Otto define o *numinoso* como o “*mysterium tremendum et fascinans*”. O “*Mysterium*”, o escondido não captado pela razão mas sentido pelo crente, em um sentimento de temor e tremor, o “*tremendum*”. E o “*fascinans*”, o fascinante impulso para o amor, a misericórdia, a piedade, enfim as manifestações do bem. Em outras palavras, a experiência do ser humano com o divino provoca, simultaneamente, “sentimentos inexplicáveis de horror e espanto, por um lado, e êxtase irresistível e fascinação, por

¹⁰ Muitos teóricos cristãos têm compreendido *Weltanschauung* como um conjunto de crenças ou pressupostos de caráter ontoteológico, cosmológico, epistemológico, antropológico, axiológico e teleológico a partir do qual todas as ideias e conceitos acerca da realidade e da vida se originam e se sustentam.

outro"¹¹. Dessa experiência do homem com o sagrado nasce a religião, buscando sua racionalização, uma forma de se relacionar com o que não pode ser explicado. Para Otto, as diferenças entre as diversas religiões que há no mundo está nas diferentes modalidades e intensidades de racionalização do *numinoso*, ou seja, nas diversidades culturais das respectivas sociedades.

Desde o início da história a religião faz parte da vida do homem, por isso ele é um “*homo religiosus*” (ELIADE, 2001). Isso independente de sua crença, de sua forma de se conectar com o divino, de ser politeísta ou monoteísta. Não nos cabe aqui entrar em detalhes sobre a fenomenologia, a filosofia, a sociologia ou a antropologia do sagrado mas entender a religião como produto da busca por uma aproximação com o sagrado, busca essa que, mesmo passando por inúmeras mudanças e variações, acompanha todo o percurso da humanidade até aqui.

Para os fenomenólogos da religião, o homem é “*naturaliter religiosus*”: a religião aparece como uma característica constante dos seres humanos, em todas as épocas. Os dados paleontológicos mais recentes atestam que o “*homo sapiens*” antigo (que viveu entre 400.000 e 150.000 anos atrás), e provavelmente o “*Homo erectus*” (que viveu entre 1,7 e 0,15 milhões de anos atrás), produzia bifaciais e objetos com incisões de caráter simbólico, os quais podiam ter significado cultural e mágico-religioso [...]”¹². Práticas funerárias (posição ritual do cadáver e uso do bolo armênio, símbolo de sangue e vida), culto dos ossos, culto dos animais agressivos (urso, lobo), ritos de passagem e ritos propiciatórios¹³, são sinais indicadores da esperança dos primeiros homens na vida além da morte e da crença em um mundo sobrenatural. (MARTELLI, 1995, p. 137)

A palavra religião vem do latim *Religare*, que pode significar a religação do homem com a divindade, buscando toda forma de experiência com o sagrado. O rezar o terço católico, a oração em direção a Meca dos islâmicos, o bater dos tambores de rituais indígenas, a meditação budista, todas são formas instituídas pela religião para ser uma ponte entre o homem e o sagrado. Os deuses são poderes misteriosos, suas

¹¹ Anttonen apud USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. Revista de Estudos da Religião. Nº 4, p. 73-95, 2004. Disponível em < www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf > Acesso em 05-01-2016.

¹² Cf. Facchini, apud MARTELLI p. 137

¹³ Ibidem p. 137

decisões são imprevisíveis e, muitas vezes, incompreensíveis para os critérios humanos de avaliação, “a religião, ao estabelecer o laço entre o humano e o divino, procura um caminho pelo qual a vontade dos deuses seja benéfica e propícia aos seus adoradores”¹⁴.

Num esforço para se explicar a vida ou a morte, numa “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente explicativo” (BERGER, 1985, p. 41) a religião lança mão de “mecanismos” que refletem a importância de se manter um contato constante com o transcendente. A presença da religiosidade se manifesta nessa busca de sentido, se fundamenta na percepção da existência de forças superiores, de um real, de uma vida mais forte que a morte. Esses “mecanismos” se expressam nos ritos, nos mitos, nos dogmas e no conjunto dos sistemas simbólicos que, além de permitir ao homem entender seu lugar no mundo, também esboçam uma relação com o transcendente numa temporalidade e espacialidade que o fazem viver experiências com sagrado. Campbell reflete sobre a religião como o componente arquetípico de toda a humanidade, cada uma com seus mitos que ligam os indivíduos a uma sociedade em particular:

Um deus é a personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funciona para a vida humana e para o universo – os poderes do seu próprio corpo e da natureza. Os mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam nossa vida animam a vida do mundo. Mas há também mitos e deuses que têm a ver com sociedades específicas ou com as deidades tutelares da sociedade. Em outras palavras, há duas espécies totalmente diferentes de mitologia. Há a mitologia que relaciona você com sua própria natureza e com o mundo natural, de que você é parte. E há a mitologia estritamente sociológica, que liga você a uma sociedade em particular. Você não é apenas um homem natural, é membro de um grupo particular. Na história da mitologia europeia é possível ver a interação desses dois sistemas. No geral, o sistema socialmente orientado é o de um povo nômade, que se move erraticamente, para que você aprenda que o seu centro se localiza nesse grupo. A mitologia orientada para a natureza seria a de um povo que se dedica ao cultivo da terra (CAMPBELL e MOYERS, 1990, p.37)

O rito estabelece uma ligação com o sagrado. Abole o tempo profano, cronológico, é linear. “De maneira simplificada pode-se dizer que o rito é a práxis do mito. É o mito

¹⁴ Chauí, Marilena. Convite à Filosofia. Disponível em:
<http://www.ensinarfilosofia.com.br/___pdfs/tecnico/semestre3/123.pdf > Acesso em 06-01-2016.

em ação. Enquanto o mito rememora, o rito comemora¹⁵. Ambos refletem a experiência do “*mysterium*”, do *numinoso* e do não-racional. Ambos se apropriam de símbolos, crenças que geram rituais e práticas que povoam o imaginário individual e social.

Com a religião, o sagrado transforma-se de instituinte em instituído (BASTIDE, 2006) e passa de *hierofania* (ELIADE, 2001) a discurso produzido pelo sujeito da experiência religiosa. Nossa intenção aqui não é classificar qualquer religião, mas pela forma como elas instituem o sagrado podemos perceber que é aí que se encontram as diferenças entre elas. Há religiões cheias de alegria, de louvor, que se concentram na adoração, na gratidão ao sagrado. Outras enveredam pelo lado da culpa, da contrição. Umas são sacrificiais, pregam penitências enquanto outras garantem que esse tipo de situação não é necessária. Daí vemos nascer a teologia da prosperidade - que veremos mais adiante, as festas, as peregrinações, dentre outras tantas formas que parecem tentar “dominar” o sagrado, dar-lhe uma forma específica.

O “sagrado selvagem” expressão criada por Bastide (2006), seria o sagrado em seu estado mais puro, o *tremendum* de Otto (2007), o “não-regulado que é, primeiro e antes de tudo, a decomposição, a desestruturação, a contracultura que não pode, nem quer, terminar em uma nova cultura” (BASTIDE, 2006, p. 270). Por meio da religião, o sagrado selvagem é “domesticado”, adquirindo uma nova interpretação pelos sacerdotes que por vezes, habilmente, o limitam ao sistema de poder vigente na instituição religiosa. Assim, ao que parece, a regulação é uma forma de controle, paradoxal, que tenta “disciplinar” o sagrado.

Para Bastide (2006) toda forma de sagrado disponível é instituída, visto que ele se molda no momento que o apreendemos, “nas formas arquetípicas que nos são constitutivas, portanto, só pode haver para o homem um instituído já - e desde o princípio - instituído” (p. 275). Pela religião, pela cultura, ele chega até nós na forma de um discurso já intermediado.

¹⁵ MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. História: Questões & Debates, Curitiba: Editora UFPR, n. 43, p. 33-53, 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/historia/article/viewFile/7861/5542>> Acesso em 06-01-2016.

[...] a religião se desenvolve, a partir dessa incidência, como instituição de gestão da experiência do sagrado. Essa “administração” do sagrado por parte da igreja decerto possui um valor positivo: permite a sua continuidade na forma de uma comemoração, e como que de uma lembrança surda, mas, por outro lado a instituição se volta contra o vivido para aprisioná-lo atrás das grades dos seus dogmas ou de uma liturgia burocratizada, de modo a que ele não mais desperte em inovações perigosas, em outro discurso que não o único discurso aceito pela ortodoxia ou não se exalte em desmedidas. (BASTIDE, 2006, p. 263).

A instituição religiosa busca organizar o sagrado por meio de sua liturgia, seus dogmas. Essa “missão” de administrar o sagrado, que como vimos encontra-se no cerne da história humana, parece envolver um objeto central, o poder. O poder religioso, irrompe do sagrado e se materializa na instituição hierarquizada. O discurso religioso, seus templos, seus sacerdotes são a expressão simbólica desse poder. Esse poder religioso, muitas vezes, parece tentar dominar não apenas o sagrado, mas os homens em suas ações, práticas cotidianas, tornando a religião parte essencial de suas vidas. A religião assume o papel de reguladora da vida social e parece tentar tomar o lugar da busca do sagrado na vida humana, como afirma Bastide (2006) para que não mais desperte em “inovações perigosas (p. 263). E, é aí, nessa influência da religião na sociedade que se estabelecem as relações de poder e entre seus atores sociais está a autoridade sacerdotal. Convém-nos portanto, estudar um pouco mais a fundo esse poder institucional a fim de entendermos a questão da autoridade religiosa, nosso objeto de estudo. Nos deteremos às instituições judaico-cristãs, pois nos interessa principalmente o movimento pentecostal cristão, tema de nosso estudo de caso.

1.1 A Institucionalização Religiosa

Segundo Berger e Luckmann (2012) os processos de institucionalização são fundamentais para a manutenção e a transmissão de uma ordem social. Eles dizem respeito à consolidação das várias esferas da vida social, sendo a religião uma delas, e à legitimação, relacionada ao plano simbólico, tendo por função criar e manter um universo criado socialmente.” Existe ainda outro processo centralmente

importante que serve para escorar o oscilante edifício da ordem social. É o processo de legitimação”¹⁶ (BERGER, 1985, p.42).

As instituições existem para evitar o caos, visto que “o organismo humano não possui os meios biológicos necessários para dar estabilidade à conduta humana” (BERGER E LUCKMANN, 2012, p. 73) assim, somos conduzidos à emergência, manutenção e transmissão de uma ordem social que resulta na institucionalização. Os autores identificam um caráter controlador inerente à institucionalização, um sistema de controle social. “Dizer que um segmento da atividade humana foi institucionalizado já é dizer que este segmento foi submetido ao controle social” (p. 78).

As instituições, também, pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 77).

A instituição provém do hábito dos indivíduos ocorrendo “sempre que há uma tipificação recíproca das ações habituais por todos os atores” (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 79) e além do controle, implicam também a historicidade, ou seja, o fato de que as instituições são resultantes de certo processo histórico, não são entidades existentes desde sempre, como veremos no caso das instituições religiosas, que foram surgindo no decorrer da história.

No cristianismo vemos ascender a igreja primitiva, ainda não institucionalizada, com seu caráter livre de experimentação do sagrado, como pode-se ver narrado na Bíblia no livro Atos dos apóstolos no capítulo 2. Ali os seguidores de Cristo estavam reunidos no dia de Pentecostes e veio do céu um vento forte e línguas de fogo pousaram sobre cada um deles lhes permitindo falar em outras línguas pelo poder do Espírito Santo. Percebe-se nessa narrativa, como uma experiência de hierofania, uma experiência com o sagrado experimentada por cada um ali reunido. E, ali mesmo juntou-se uma multidão que os observava já buscando significado para tudo aquilo. Nascia a igreja cristã, e com ela a ritualização das hierofanias. Não se vê mais falar de outra manifestação como a de Pentecostes nos registros do Novo Testamento,

¹⁶ Por legitimação se entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos institucionais (BERGER, 1985, p. 42).

mas em torno dele fixaram-se ritos e doutrinas que pode-se aprender visitando uma igreja pentecostal¹⁷, por exemplo.

A religião como instituição traz uma estrutura racional para a compreensão da experiência religiosa, o que não é negativo, visto que torna mais simples apreendê-la. O próprio Jesus falava por parábolas, com exemplos fáceis de se apreender, a fim de que toda a multidão pudesse compreender a mensagem pregada. Ao que parece, foi a partir de Jesus Cristo, com suas formas particulares de mostrar o sagrado de uma maneira mais palpável, fácil de ser apreendida, que a igreja cristã começou a ser instituída. Assim, o problema não está em tornar o sagrado mais compreensível, mas em usar sua potência para o controle, em torná-lo apenas um mecanismo para alcançar mais poder.

Não nos interessa aqui criticar nenhuma instituição religiosa, pelo contrário, como já dissemos, sua existência nos parece necessária para fazer essa ponte entre *numinoso* e homens, entretanto, ao que parece, existem formas de se instituir o sagrado que acabam por dominá-lo ao ponto de ser quase impossível percebê-lo. Bastide (2006) fala tanto de uma “administração” positiva do sagrado pela igreja, quanto de um poder explosivo, perigoso para a ordem social, que castra a personalidade sagrada diante dos homens.

O sociólogo Joachim Wach, na visão de Martelli, traz a religião como a “experiência social do sagrado” (WACH apud MARTELLI, 1995, p. 171) dividindo em três níveis a experiência religiosa: a primária; daquele que percebe a presença do sagrado e se converte; a secundária, que se dá através dos rituais, símbolos, revivendo as experiências primárias próprias ou dos outros; e a terciária, voltada para o hábito, que muitas vezes se reduz às práticas religiosas fixadas pela tradição, ritos. Compreende-se que apenas a experiência primária pode acontecer diretamente entre o sujeito e o sagrado, as demais já seriam formas institucionalizadas da religião. “Dos simples atos

¹⁷ O Movimento Pentecostal surgiu como uma ramificação do Protestantismo Histórico. Suas origens remontam Igrejas Cristãs não católicas que na virada do século XIX para o XX, principalmente em terras norte-americanas, começaram a adotar distintas práticas religiosas (CAMPOS, 2005); dentre tais práticas, um dos pontos de sustentação para o emergente movimento cristão era o “Batismo com o Espírito Santo” evidenciado pelo falar em outras línguas – glossolalia (fenômeno exercitado pelos pentecostais, que consiste na emissão de sons, indiscerníveis, através de um estado de êxtase religioso) in PEREIRA, Clevisson Junior e GIL FILHO, Sylvio Fausto. GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, ESPAÇO SAGRADO E PENTECOSTALISMO: ANÁLISE DE UMA ESPACIALIDADE PENTECOSTAL. RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião V. 01 – n. 02 – 2012. Disponível em < ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/relegens/article/download/31085/19961> Acesso em 07-01-2016.

e ritos em honra aos deuses nas religiões primitivas passa-se aos complicados e elaborados modelos rituais que caracterizam o judaísmo [...], o catolicismo romano, a ortodoxia” (MARTELLI, 1995, p.180).

Distinguir a experiência real com o sagrado da experiência mediada pela religião não é tarefa fácil e talvez nem o seja necessária. Usar de meios religiosos para se aproximar do sobrenatural não parece ser inválido, pelo contrário, é principalmente nas igrejas que os indivíduos conseguem reservar um tempo para adoração e busca do transcendente, o problema está quando a religião deixa o sagrado para segundo plano, e este, de tão dominado, já não é mais reconhecido como tal.

No decorrer da história vê-se a instituição eclesial amplificando cada vez mais sua influência nas sociedades. Muitas vezes a experiência religiosa se reduz aos formalismos dos ritos e à burocracia na organização eclesial. As doutrinas são racionalizadas e a ética cristã ganha força se mostrando como um valor permanente na sociedade. Para Berger a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. É aí que detecta-se, digamos, o lado “negativo” da religião.

Ao assumir o papel de representante do sagrado para os homens, a instituição religiosa alcança um poder que acabou por conceder-lhe autoridade máxima sobre toda a vida social durante grande parte da história. Discutiremos melhor no próximo capítulo a respeito do poder que a igreja alcança, poder este, por vezes, maior que o dos reis e imperadores.

A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana. (BERGER, 1985, p. 45)

Sobre a relação da religião com a sociedade, Durkheim faz uma reflexão da religião como matriz dos laços sociais da sociedade, sendo sua fonte de moral, o que por outro lado esgotaria a realidade do sagrado. Para ele o sentimento religioso nasce do sentimento de dependência que a sociedade, como potência coletiva e autoridade moral, inspira em seus próprios membros. Esse sentimento é projetado em momentos de efervescência coletiva e objetivado em objetos e símbolos que serão então

considerados sagrados (DURKHEIM, 2000). Para Durkheim a sociedade é uma realidade transcendente, reconhecendo no sagrado a si própria em forma simbólica (MARTELLI, 1995).

O sentimento do sagrado torna-se o fato religioso fundamental, que o culto procura suscitar: a experiência de uma força externa, da qual o crente sente-se dependente, na realidade para Durkheim é a experiência das forças coletivas, é a própria experiência da sociedade como autoridade moral (MARTELLI, 1995, p. 68).

A teoria funcionalista de Durkheim (2000) sobre as instituições religiosas vai de encontro ao controle institucional trazido por Berger e Luckmann, onde a religião teria um papel de coesão social favorecendo o autocontrole dos indivíduos. “Toda religião é social cumprindo simultaneamente questões cósmicas e morais” (DURKHEIM, 2000, p. 192) e reflete o convívio coletivo em instituições denominadas “igreja”. “Historicamente, os papéis que representam simbolicamente a ordem institucional total estiveram na maioria das vezes localizados em instituições políticas e religiosas” (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 103).

Sem negar seu lado metafísico, percebe-se assim, que há também um conceito social da religião. No pensamento de Weber (2004), a ação da religião se daria muito mais no mundo objetivo que no metafísico, daí sua atribuição à formação ético-religiosa como parte das justificativas para a ação do capitalismo em diversas sociedades. Essa questão discutida por ele em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, embora possa remeter a uma visão demasiado secularizada da ação religiosa nos países capitalistas, também funciona como uma reflexão dessa aproximação entre religião e sociedade, permitindo a compreensão de como as ideias religiosas cristãs podem influenciar culturas, moldar comportamentos.

Evidencia-se com sua institucionalização, que a religião não se limita apenas a uma gestão do sagrado como também se encarrega de funções dentro do sistema social. “A religião legitima as instituições infundindo-lhes um status ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico (BERGER, 1985, p. 46). Portadora de sistemas culturais, passa a atuar não apenas no espaço sagrado mas nas fronteiras que se expressam na dicotomia sagrado/profano de forma a mediar a ordem social. Para isso, cerca-se de todo um sistema de plausibilidade a fim de que toda a sua realidade “apareça como óbvia e

em que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializados de tal modo que o mundo será real para eles” (BERGER, 1985, p. 60), assim a realidade religiosa será mantida tanto no nível objetivo quanto no subjetivo, “tudo aqui embaixo tem seu análogo lá em cima” (p.46).

Impossível, dessa forma, não nos atentarmos para todo o poder /que a religião conseguiu exercer por meio da legitimidade alcançada no campo religioso ao longo da história. Ao se colocar como verdade evidente, a religião conseguiu ser a resposta para qualquer “porquê” que surgisse, o que estudaremos com mais detalhes logo a frente. Nesse momento nos interessa vislumbrar o espaço da religião, suas representações em face do discurso religioso empoderando territorialidades institucionais que são marcadas, muito além da materialidade dos templos, pelos sistemas simbólicos que se organizam na mediação das relações de poder¹⁸.

1.2 Território e Territorialidade Religiosa

A territorialidade se inscreve no quadro da produção, da troca e do consumo das coisas. Conceber a territorialidade como uma simples ligação com o espaço seria fazer renascer um determinismo sem interesse. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada, com os outros atores. (RAFFESTIN, 1993, p. 161)

Para Raffestin, a territorialidade humana não é apenas constituída por relações com os territórios, mas também através de relações concretas com áreas abstratas, tais como línguas, religiões, tecnologias. É importante abordarmos o espaço sagrado entendendo que este vai além da percepção material dos templos e lugares santos estendendo-se para uma dimensão mítica enquanto experiência coletiva ou individual. Podemos entender a espacialidade do sagrado muito além de uma materialidade imediata. Na reflexão do filósofo Cassirer (1994) o espaço passa por um processo de simbolização por meios das práticas culturais, não estando mais somente em um universo meramente físico.

¹⁸ GIL FILHO, Sylvio Fausto e SILVA, Alex Sandro. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. Revista de Estudos da Religião - junho / 2009 / pp. 73-91.

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. (CASSIRER, 1994, p.48)

Durkheim (2000) nos traz a reflexão dos símbolos sagrados que orientam os fiéis e os faz dependentes. “O simbolismo religioso, uma vez constituído, plasma as consciências dos fiéis e assegura a permanência das atitudes e dos comportamentos sociais a ele constituídos” (DURKHEIM, apud MARTELLI, 1995, p.68). Para Gil Filho (1999) é a partir da incorporação desse sistema simbólico que cria-se o *habitus* religioso, que se incorpora a representação religiosa ao modo de vida coletivo ou individual, até mesmo à própria identidade.

A prática mental e social do homem imprime transformações na natureza que através do entrelaçamento das relações sociais configuram uma particular representação do espaço. Por outro lado a ação simbólica aponta para um espaço de representação. Cabe asseverar que espaço e tempo não são inseparáveis, um implica no outro. (GIL FILHO, 1999, p. 113)

Gil Filho (1999) traz a noção de espaço de representação a fim de entender os limites do espaço sagrado. Ele o trata como espaço vivido, assim como o é o tempo. “Um espaço de experiência do que brota na dimensão do corpo em relação aos outros corpos” [...] “é um espaço relacional e dinâmico de natureza simbólica” (p. 114). Em uma leitura de Soja (1996 apud GIL FILHO, 1999), o autor traz o espaço de representação tanto contendo os espaços reais como os imaginários, o que permite uma trajetória de entendimento da espacialidade em uma compreensão relacional. Também Lefebvre reflete sobre a existência de um espaço abstrato cuja representação se dá por meio de símbolos:

O espaço seria marcado tanto de maneira material (os animais utilizam os odores, - as sociedades humanas empregam procedimentos visuais ou auditivos), quanto de maneira abstrata (pelo discurso, pelos signos). Um tal espaço toma valor simbólico. O símbolo implica sempre um investimento afetivo, uma carga emotiva (temor, atração) [...] (LEFEBVRE, 2000, p. 201)

O pensamento de Raffestin (1993) ao distinguir espaço de território deixa claro uma ênfase relacional ao território de forma a ser percebido não como estático mas dinâmico. Para o autor qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação “revela a imagem desejada de um território, de um local de relações” (p. 144). “Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço” (p.143). Nessa perspectiva o território é o espaço onde se projetou um trabalho, seja energia ou informação, revelando assim relações marcadas pelo poder.

Baseado no que vimos até aqui a respeito de espaço e território, nos parece seguro relacionar o espaço com o sagrado, aquele que é anterior ao território, o primeiro, a matéria-prima. Assim, vemos o espaço como o início, o sagrado selvagem, como diria Bastide (2006), que preexiste a qualquer ação (RAFFESTIN, 1995) mas que ao ser apropriado pela religião passa a ser território. A religião é o território, o sagrado que os homens constroem para si, “é uma produção, a partir do espaço” (p.144). “Evidentemente, o território se apoia no espaço, mas não é o espaço” (RAFFESTIN, 1995, p.144). Assim, o sagrado se coloca como a base do fenômeno religioso. A ação social de apropriação do sagrado pelo pensamento religioso são estabelecidas por relações de poder que territorializam o espaço sagrado (GIL FILHO, 2012).

A territorialidade seriam as relações que se dão dentro do território, estando relacionada assim à própria instituição religiosa. Segundo Raffestin (1993) é “o vivido territorial pelos membros de uma comunidade” [...] “Os homens "vivem", ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas” (p.158) que, segundo o autor independente de qual seja a dinâmica da relação, sempre será uma relação de poder, “visto que há interação entre os atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais” (p. 158).

Para Gil Filho (1999) a territorialidade do sagrado seria a ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado. Concebe-se assim a territorialidade no espaço simbólico religioso como uma estratégia de controle das formas como se dão as de relações dentro do espaço sagrado. A sacralização de normas, valores, os ritos, os dogmas revelam condições de ser sagrado, e por isso possibilitam às autoridades religiosas exercer um poder legitimado por uma condição transcendente. A territorialidade define o controle e a gestão do espaço sagrado por

parte da instituição religiosa. “As grandes religiões são aquelas que conseguem controlar porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades” (RAFFESTIN, 1993, p. 124). A territorialidade dessa forma, se estabelece no nível institucional da religião. A territorialidade é a igreja, a instituição religiosa que estabelece o vivido territorial, ou seja, a forma como seus membros vivem a religião.

Dessa forma, a espacialidade do pensamento religioso é uma desconstrução do espaço das expressões empíricas e torna-se, assim, o espaço das representações simbólicas. Trata-se, pois, de um espaço sintético que articula o plano sensível ao das representações galvanizadas pelo conhecimento religioso. Além disso, compreende as formas do conhecimento edificado e manifesto pelo homem religioso como um complexo de convicções hierarquizadas, relacionadas à tradição e ao sentimento religioso. Isso nos permite compreender que as crenças edificam um senso de sacralidade instrumentalizada pela herança de arranjos institucionais que denotam determinadas visões de mundo. Nesse aspecto, o espaço sagrado, como espacialidade social do conhecimento, incorpora a ideia unificadora do pensamento religioso no conceito de divindade. (GIL FILHO, 2012, p.66)

A ação institucional da religião pode ser reconhecida por meio de seu discurso que precisa ser legitimado a fim de gerar um sentimento de pertença nos indivíduos. As instituições buscam moldar as identidades religiosas configurando sua territorialidade e estabelecendo relações de poder. A territorialidade do sagrado seria a ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado (GIL FILHO, 2012, p.72)

A instituição religiosa é a expressão concreta, consagrada da religião, diferente da religiosidade, que é condição humana de ser religioso. A ação institucional da religião é o poder exercido, consciente e intencional, diante da sociedade. Essa é a ideia-chave da ação autorizada e legitimada da religião. A distinção verificável reside na busca do monopólio das coisas sagradas e do espaço sagrado, sendo uma ação de poder que se manifesta em uma territorialidade do espaço sagrado. (GIL FILHO, 2012, p. 95)

Raffestin (1993) ao falar do poder das organizações, e podemos aí incluir as instituições religiosas, traz a noção de controle. "As organizações canalizam, bloqueiam, controlam, ou seja, domesticam as forças sociais" (STOURDZÉ apud RAFFESTIN, 1993, p. 39). Para o autor, nessa afirmação há uma tentativa de controle total sobre o território. Ao canalizar, as organizações buscam orientar o caminho a se seguir. Além disso, "bloqueiam", buscam isolar, dominar e podemos dizer até mesmo

proibir e "controlam", "ou seja, têm tudo ou procuram ter tudo sob o olhar, criam um "espaço de visibilidade no qual pode ver, sem ser visto" (p. 39).

Toda produção do sistema territorial determina ou condiciona uma consumação deste. Tessituras, nodosidades e redes criam vizinhanças, acessos, convergências, mas também disjunções, rupturas e distanciamentos que os indivíduos e os grupos devem assumir. Cada sistema territorial segrega sua própria territorialidade, que os indivíduos e as sociedades vivem. A territorialidade se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais; ela é consubstancial a todas as relações e seria possível dizer que, de certa forma, é a "face vivida" da "face agida" do poder. (RAFFESTIN, 1993, p. 161)

Em certos momentos da história, muitas instituições religiosas, desempenharam um papel para além de uma "mediação" com o sagrado. Se pensarmos o território em escala corpo, como a religião de cada um, veremos a territorialidade, em caráter simbólico, mediando uma relação de poder para canalizar, bloquear e controlar seus seguidores, e em alguns momentos até os não-seguidores.

O primeiro passo da espacialização do fenômeno religioso é dado pelo discurso fundador, que transforma experiências religiosas e míticas em verdades religiosas. Trata-se de um discurso que é reestruturado pelo líder religioso que dirigidas aos enunciários pode haver a eficácia simbólica necessária na espacialização e nomeação da experiência religiosa com o mundo. (GIL FILHO e SILVA, 2009, p. 79)

A instituição então, organiza o espaço e os territórios religiosos sempre buscando se apoiar nas narrativas sagradas. Seu caráter organizativo lhe permite agrupar os indivíduos em torno de sua verdade religiosa, verdade essa que vem da interpretação de seus líderes numa espécie de "gestão do sagrado". Esse corpo sacerdotal é "autorizado" por possuir "capital religioso" (BOURDIEU, 1987) monopolizando o discurso religioso e agindo como reprodutores da espacialização institucional (GIL FILHO e SILVA, 2009).

1.3 A Autoridade Religiosa

Para Durkheim (2000) a autoridade que age sobre o clã, é uma força moral coletiva que desperta forças superiores, simbolismos religiosos que agem na consciência dos

sujeitos e asseguram os comportamentos sociais. Para Max Weber (2009) essa autoridade se manifesta na pessoa dos profetas, dos portadores do carisma religioso.

Weber define carisma como “uma qualidade considerada extraordinária que se atribui a uma pessoa. Por conseguinte, esta começa a ser considerada como alguém dotada de força e de propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou pelo menos, excepcionais de forma específica, não acessíveis aos demais, ou então, como enviada por Deus, ou como revestida de um valor exemplar. Uma vez que uma pessoa foi reconhecida pelos seguidores como portadora de carisma, cria-se uma situação de “*status nascenti*” [...] (MARTELLI, 1995, p. 162)

Verifica-se na maior parte da história das religiões a presença desses “especialistas” da religião responsáveis pela sistematização das crenças (WEBER, 2009). O processo de institucionalização se projeta junto ao grupo sacerdotal que providencia a racionalização dos mitos. A partir dos textos sagrados há a interpretação pelos sacerdotes chegando-se ao sistema doutrinal que guiará a vida do homem religioso, no nosso caso, dos cristãos, com pretensões que chegam à influência de toda a sociedade.

Weber considera três principais agentes da ação religiosa: o profeta – “um portador de ‘revelações’ metafísicas ou ético-religiosas”, “o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino”; o sacerdote – “funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada” em oposição ao mago – “uma pessoa carismaticamente qualificada” “que forçam os demônios por meios mágicos”, (WEBER, 2009, p. 294, 303). Para Weber é o sacerdote através do sacerdócio profissional que tem como ocupação o cuidado com o culto e com as almas. É a essa figura junto à do profeta que nos deteremos aqui e não ao mago pois o sacerdote e o profeta descritos por Weber são os que melhor se encaixam às autoridades religiosas que vemos presentes nos templos cristãos, sendo “os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa” (p.303).

As duas figuras, profeta e sacerdote, procuram influenciar eticamente os leigos, que seriam as pessoas “não-qualificadas para manipulação, sendo apenas um adepto dos elementos mágicos e religiosos” (WEBER, 2009, p.303). O profeta tem a missão de anunciar a doutrina religiosa ou um mandado divino. O sacerdote distribui bens de salvação por meio do seu cargo. A distinção entre os dois seria a vocação “pessoal”,

visto que o sacerdote reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada e o profeta em virtude de uma revelação, de seu dom pessoal.

O que vemos nas igrejas parece ser uma mistura do sacerdote e do profeta descritos por Weber, autoridades investidas de um cargo eclesial portadoras de carisma. Independente da forma como essa autoridade é alcançada, sua influência sobre a crença dos leigos é real, garantindo sua soberania. Dentro das instituições religiosas cabe às autoridades delimitar o “comportamento correto” de seus seguidores perante a sociedade e à própria igreja, considerando que a observância da lei religiosa é o único meio de contato com o sagrado e da salvação. “[...] o sacerdócio é incumbido da tarefa de determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou a velha doutrina defendida [...] de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua própria soberania” (WEBER, 2000, p. 314).

O interesse de Weber pela Religião nasce exatamente da convicção de que as imagens religiosas do mundo (Weltanschauungen) exercem um papel fundamental na formação das sociedades, mediante a legitimação de comportamentos tradicionais ou inovadores. (MARTELLI, 1995, p. 76)

A própria bíblia traz em seus textos referências de que o divino concede autoridade a alguns escolhidos para estar à frente de sua igreja. "E ele mesmo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres"¹⁹. Entretanto vemos também o mesmo livro afirmar por meio da figura do Jesus Cristo, que o homem deve “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”²⁰, apontando para uma religião que tem como missão se ocupar do sagrado e não da política e vida social como já discutimos anteriormente. Assim, ao que parece, o problema não está em que igreja tenha líderes, pessoas para “administrar” o sagrado, mas no que vemos no decorrer da história cristã, uma afirmação de acessibilidade quase que exclusiva ao sagrado investindo os sacerdotes de uma autoridade que ultrapassa os muros da igreja e se exerce sobre a moral, a economia, a política que passaram a ser orientadas por uma perspectiva transcendente

¹⁹ Bíblia Sagrada - Efésios cap. 4, versículo 11

²⁰ Bíblia Sagrada - Mateus cap. 22 versículo 21

(WEBER, 2009). A autoridade legitimada reveste-se assim de uma função ideológica no que parece colocar a religião como visão de mundo para seus seguidores.

A priori o objetivo da legitimidade da autoridade religiosa seria o de guiar os indivíduos em direção ao sagrado, trazer um discurso inspirado nas narrativas cristãs para diminuir as mazelas dos menos afortunados, pregar o amor ao próximo, a paz, as beatitudes, dentre outras questões genuinamente ligadas a um discurso transcendente. Mas, ela também já foi usada para construir sistemas políticos tendo consequências importantes na vida religiosa e na organização das igrejas. Elas, as igrejas, mudaram profundamente. Sua associação com o poder político, as levaram ao exercício da força para a conversão dos infiéis no que foi chamado de Cruzada cristã. Na Idade Média a influência da igreja permitiu que a Inquisição associasse seus tribunais com a força pública. A Igreja católica se tornou a proprietária da maior parte das terras do Império romano formando uma hierarquia de bispos e arcebispos obedientes ao papa. Acreditava-se que os mistérios, as simbologias que marcam o sagrado, só eram reveladas aos religiosos, ao alto escalão da igreja, que passou assim a desempenhar nesse período o papel de órgão regulador da vida moral e espiritual. Analisando a filosofia medieval por meios dos escritos de Egídio Romano²¹ (1989) conseguimos ter uma ideia da proporção do poder que a igreja conseguiu alcançar, sendo considerada detentora de um domínio universal e tendo o sumo pontífice como o ápice do poder, superior à autoridade real:

Portanto, o poder terreno e temporal, como é terreno, como recebe os frutos da terra e como é temporal, como tem os bens temporais, é tributário, e censuário do poder eclesiástico, reconhecendo a este no lugar de Deus, e em reconhecimento da própria servidão deve apresentar-lhe os dízimos. Todo poder terreno está, pois, com o poder eclesiástico, e especialmente sob o sumo pontífice que, na hierarquia eclesiástica, atingiu o ápice da Igreja, sob o qual todos devem estar sujeitos, “sejam reis, como soberanos” (1 Pe 2,13), sejam quaisquer outros. (ROMANO apud DE BONI, 1989, p. 47)

O movimento conhecido como Reforma Protestante surgiu como questionamento a essa hierarquia. A intermediação com Deus é contestada e a intenção era de que o

²¹ Egídio Romano foi um filósofo e teólogo do século XIII autor da obra *De ecclesiastica potestate* redigida entre fins de 1301 e agosto de 1302, que apesar de ser uma obra filosófica centra-se na argumentação teológica, onde, nitidamente Egídio se posiciona ao lado da supremacia do poder espiritual, em defesa da preservação da autoridade papal. Na época medieval era comum afirmar que, por estar vinculada à salvação dos homens, a autoridade religiosa tinha uma dignidade superior que a autoridade laica. (Introdução *De ecclesiastica potestate*, de Luis A. De Boni)

sagrado deixasse de ser um segredo tornando-se disponível a todos. O Anglicanismo rompeu com o papa e o reformador luterano Martinho Lutero fez a distinção entre o sacerdócio universal e o ministério clerical especializado.

Enquanto o sacerdócio universal significa que, mediante o batismo e a fé, cada cristão se torna seu próprio sacerdote, não precisando, portanto, de nenhum intermediário quando se aproxima de Deus em suas orações, o ministério clerical é muito diferente. Foi estabelecido por Deus a fim de pregar o evangelho e administrar os sacramentos. A ordenação não concede ao sacerdote nenhum atributo especial. Ele é um cristão comum que recebeu uma posição especial dentro da Igreja.²²

Embora a reforma tenha conquistado grandes mudanças no panorama religioso cristão, abalando a autoridade incontestável da igreja católica, seu desenrolar mostra que essa autonomização dos leigos na relação com o sagrado revela não apenas o surgimento de um pluralismo religioso, mas de novas formas de hierarquia. Vão surgindo outras maneiras de se relacionar com o sagrado, como o surgimento do pentecostalismo e depois do neopentecostalismo, e com isso, líderes carismáticos que fortalecem a noção de autoridade eclesial, que ao que parece nunca foi abandonada. Não dependendo de uma só matriz as instituições se multiplicam e buscam manter sua legitimidade se adequando ao contexto histórico vigente.

O que se salienta aqui são as raízes religiosas que implantaram um modelo de poder da instituição religiosa que mesmo sofrendo abalos, continua resistindo para se manter. Mesmo na sociedade moderna com a crise de autoridade²³ e das instituições, defendida por inúmeros teóricos, como Hannah Arendt (1992), e um enfraquecimento do fenômeno religioso em detrimento da racionalidade moderna, o que Weber (2004) chamou de desencantamento, percebe-se em muitas sociedades a institucionalização dos valores do cristianismo mesmo em um estado laico. O poder da igreja como primeira agência de legitimação (BERGER, 1985), embora tenha sofrido inúmeros abalos continua a resistir na tentativa de se manter como reguladora do mundo social. Ao que parece, em virtude do poder alcançado historicamente em

²² JOSTEIN, Gaarder. O Livro das Religiões. Jostein, Gaarde; Hellern, Victor; Notaker, Henry. Tradução: Isa Mara Lando; Revisão Técnica e Apêndice: Flávio Antônio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

²³ ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. Trad.: Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo. Editora perspectiva, 3º edição, 1992.

todas as esferas sociais, a religião não permite restringir-se à sua função tradicional de ligação entre o indivíduo e o sagrado.

Esse primeiro capítulo nos serve para contextualizar questões importantes relativas ao sagrado e às institucionalidades que tem nele sua matriz. Diferenciar religião e sagrado é fundamental para entendermos como é possível falar de uma crise da instituição religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2015) ao mesmo tempo que crescem novas buscas por espiritualidade. O que vemos é o “desdobramento de uma religiosidade individual, móvel e moldável que dá lugar a formas inéditas de sociabilidade religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 30), gerando um abalo na autoridade religiosa das instituições. Nos próximos capítulos buscaremos entender as relações de poder entre igreja e sociedade e as mudanças que, de tão profundas na sociedade contemporânea, conseguiram abalar esse poder, porém não sem gerar resistências para recuperá-lo e mantê-lo.

2. Ovelhas Submissas - Religião e Poder Disciplinar

2.1 Acerca do Poder

É importante a compreensão da noção de poder a fim de entendermos como se deu, e ainda se dá, a relação de autoridade e hierarquia dentro das instituições eclesiais. Assim, para iniciar esse capítulo partiremos da reflexão de Michel Foucault acerca do poder.

Antes de tudo é preciso destacar que Foucault (2015) apesar de ter se ocupado de forma contínua a respeito do tema, nunca pretendeu lançar uma teoria do poder, muito menos trazer-lhe uma definição. Antes o que o propõe é o que ele chama de uma analítica do poder.

Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder. (FOUCAULT, 2015, p. 370)

Numa visão sociológica o poder está relacionado à imposição de uma vontade sobre os outros, ainda que haja resistência. Algo que vem de cima para baixo. Quando o analisamos a partir da visão política, vê-se como uma autoridade que não pode ser desobedecida, um poder legitimado para estabelecer e manter a ordem. Mas, Foucault não se prende a nenhum tipo de visão, antes, ao articular sobre a questão do poder parte de experiências fundamentais, buscando entender suas formas de exercício nas mais diversas instituições: na prisão, no asilo, no hospital, na família, na igreja. Para Foucault (2014) o poder está por toda parte não estando restrito a uma instituição, nem a ninguém, ao contrário de outras concepções que tendem a restringi-lo à dominação.

Segundo Foucault, poder e verdade não são externos um ao outro. O poder não é algo que possa ser cedido de uma pessoa a outra. Assim, se o poder não está restrito a um conjunto de instituições, nem possui definição, nem se concentra nas mãos apenas de quem governa, entende-se que o poder não se possui, se exerce. Logo a

intenção é identificar de que modo ele opera, sendo seu domínio específico caracterizado pelas relações de poder. Para o filósofo todas as pessoas estão envolvidas em relações de poder, daí o poder estar situado em toda parte, agindo em toda a sociedade, em todas as pessoas. E não tem uma natureza específica, as relações de poder se moldam de acordo com as necessidades e com as realidades de cada lugar e época, sendo produzidas sempre novas relações. Uma prática social que se constitui no decorrer da história.

Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui. (FOUCAULT, 2015, p. 138)

Dreyfus e Rabinow (2010) sustentam que Foucault reflete sobre como o poder subjuga e sujeita os indivíduos. Um poder que aplica-se à vida cotidiana, categorizando o indivíduo, marcando-o com sua própria individualidade, impondo-lhe uma lei de verdade que ele deve reconhecer e os outros tem que reconhecer nele. “É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos” (p. 278). Todavia há diferentes formas de o poder agir. Para Foucault o poder apresenta uma eficácia produtiva que o dissocia da repressão como forma de dominação. Tem-se o exemplo do capitalismo que só conseguiu se manter dominante por não se basear em sistemas repressivos, antes teve como alvo o aprimoramento e adestramento dos indivíduos. “Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 2015, p. 45). Nesse viés, Foucault descreve um poder que consegue determinar inteiramente a conduta de outros homens, mas nunca usando da coerção ou exaustão. A violência, a tortura submetem o homem à força não ao poder.

Dizendo poder, não quero significar o “Poder”, como um conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais a soberania do Estado, a forma da lei, ou a unidade global de uma dominação; esta são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. (FOUCAULT, 1988, p. 90)

Foucault procura não negar o poder do Estado, mas demonstrar que as relações de poder ultrapassam o nível estatal e se estendem por toda a sociedade. Assim, prefere focar no poder que investe os corpos dos indivíduos, seus comportamentos, atitudes, discursos, uma microfísica do poder. Para ele é importante estudar o poder fora do modelo do Leviatã de Hobbes, “fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal” (FOUCAULT, 2015, p.289). “O poder não é nem uma estrutura, não é uma potência de que alguns seriam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa em uma sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988, p. 89). Devemos nos lembrar que, segundo Foucault, o Estado se desenvolve somente a partir do século XVI, convém portanto estudar a genealogia desse poder, que mais tarde, se integrará ao Estado como nova forma política a partir de uma antiga tecnologia de poder: o “poder pastoral” (FOUCAULT, 2015, p. 279).

2.1.2 O Poder Pastoral

Foucault vê o poder pastoral como uma espécie embrionária da biopolítica²⁴. Esse dispositivo de poder começou a se desenvolver desde o século III e foi se aperfeiçoando por quinze séculos. Uma forma de poder que “o cristianismo teria adotado e imposto por bem ou por mal” (FOUCAULT, 2008, p.217). Sua matriz está na organização da Igreja Católica e embora tenha sofrido inúmeras transformações e se integrado a outras formas, nunca foi abolido, tendo como características a direção da consciência e a confissão.

Mas não foi assim desde seu princípio. Foucault (2008) aponta para um poder pastoral totalmente definido por seu “bem-fazer”, que só tem por função fazer o bem (p. 170), “tendo seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre seu povo” (p.

²⁴ O termo biopolítica vem da abordagem nietzschiana da guerra pelo domínio dos corpos (NIETZSCHE, 2000), um poder pensado para gerir o próprio corpo social. Foucault vê a biopolítica como uma nova tecnologia do poder, designando a maneira pela qual o poder procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental, de forma a governar não somente os corpos por meio de procedimentos disciplinares, mas o conjunto dos viventes constituídos em população: saúde, higiene, mortalidade, longevidade, raça, sexo, a partir do momento que se tornam preocupações políticas. É uma tecnologia massificante. (FOUCAULT, Michel. O Nascimento da Biopolítica. São Paulo, Martins Fontes, 2008)

168). Nesse sentido, seu objetivo essencial é a salvação do rebanho, é um poder de cuidado, “ele cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram” (Foucault, 2008, p.170). Trata-se de uma forma de poder positivo que começa a mudar com a instituição da igreja:

[...] processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade. [...] Creio que se forma, assim, com essa institucionalização de uma religião como igreja, forma-se assim, e devo dizer que muito rapidamente, pelo menos em linhas mestras, um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar durante quinze séculos [...]. Esse poder pastoral, totalmente ligado à organização de uma religião como igreja, a religião cristã como igreja cristã, esse poder pastoral por certo transformou-se consideravelmente nesses quinze anos de história. (FOUCAULT, 2008, p. 196,197)

O poder pastoral foi o *ars artium*, o “governo das almas” (FOUCAULT, 2008, p. 200). Ele inaugura a noção de que pessoas podem ser governadas, assim como se governam as coisas. Daí Foucault atribuir ao pastorado a ideia de governamentalidade, sendo a forma embrionária da biopolítica. Foi por ele e a partir dele que se instaura uma rede de poder institucional completamente diferente do que se conhecia até então. A igreja inaugura uma nova relação de poder pastoral, muito distinta da relação entre o Deus-pastor e seu povo. Até então o povo hebreu não tinha uma instituição pastoral propriamente dita. A relação de cuidado e salvação, como já abordada, se transforma com a institucionalização que tem suas leis, suas regras mudando completamente a partir de relações de poder.

Portanto o pastorado vai se tornar autônomo, vai se tornar globalizante e vai se tornar específico. De alto a baixo da igreja, as relações de autoridade são baseadas nos privilégios e, ao mesmo tempo, nas tarefas do pastor em relação ao seu rebanho (FOUCAULT, 2008, p. 201)

“O poder religioso é portanto o poder pastoral” (FOUCAULT, 2008, p. 203). Um poder que se encarregava da alma dos indivíduos, mas que com o decorrer da história participou de outras relações de poder. Como destacado no primeiro capítulo, evidencia-se que com sua institucionalização, a religião não se limita apenas a uma gestão do sagrado como também se encarrega de funções dentro do sistema social.

A condução das almas passa também a implicar numa intervenção no cotidiano, na gestão da vida e também dos bens e das riquezas (FOUCAULT, 2008). Assim, “o pastorado deu lugar no cristianismo a uma rede institucional, densa, complicada, compacta” (p. 218) não coincidindo nem como uma política, nem pedagogia ou retórica, Foucault afirma que ele é uma arte para governar os homens.

Temos aqui um exemplo palpável de como a institucionalização da religião pode se afastar do sagrado de forma a tornar-se o ponto de formação, de cristalização do Estado moderno. O pastorado dos hebreus, o pastorado dos primeiros anos do cristianismo, cujo objetivo era a salvação do rebanho, cede lugar para um tipo de relação de “obediência individual, exaustiva, total e permanente” (p.242). Inicia-se o período em que a consciência é moldada pelo pastor, aquele que tudo sabe. Para isso, Foucault (2008) argumenta que o Pastorado desenvolveu dispositivos de poder que permitissem ter acesso ao interior dos indivíduos a fim de conhecer a verdade de cada um para moldá-la ao saber verdadeiro produzido pelo pastorado.

É nessa época entre os séculos XI e XII que vemos a igreja católica alcançar seu auge, impondo suas verdades e implantando mecanismos de poder, como a confissão, tornando a consciência passível de ser revelada e controlada, criando nas pessoas modos de ser e agir.

Os desejos do corpo desempenham papel central na confissão, desde a época da penitência cristã até nossos dias. A linguagem, as técnicas empregadas na confissão religiosa tiveram início na Idade Média, prosseguiram durante a Reforma até a atualidade, tornando-se mais refinadas e de alcance cada vez maior. [...] O indivíduo era incitado a produzir e fazer proliferar o discurso sobre o estado de sua alma e os desejos de seu corpo. Esse discurso era elidido e, então, julgado pelo representante da autoridade - o padre (DREYFUS e RABINOW, 2010, p.231).

Essa convicção de que a confissão revela a verdade nos aponta para uma autoridade sacerdotal alcançada por meio do conhecimento. O padre é aquele que tudo sabe e que pode absolver o sujeito do seu pecado e dar-lhe a penitência necessária. A confissão foi apenas uma parte das doutrinas implantadas que afirmavam a autoridade do pastor, sendo capaz de estabelecer uma obediência constante e permanente, e uma dependência, já que só ele tinha o poder de expiar os pecados confessados. Parece-nos assim que o poder pastoral foi quem iniciou o processo de

docilização dos corpos e das almas, que mais tarde evoluirá para um poder disciplinar como veremos ainda neste capítulo.

Através da institucionalização do pastorado instituiu-se não só o governo das almas, mas o governos dos homens (FOUCAULT, 2008). Ao moldar a consciência individual, a igreja assumiu o governo da vida cotidiana dos indivíduos a pretexto de levá-los à salvação. É importante nos atentarmos para como as doutrinas, os rituais baseados numa verdade eterna foram fundamentais para o sucesso desse dispositivo de poder, em que a formação de uma consciência sobre si se pautava pela verdade do pastor, num verdadeiro sistema de poder-saber. Essa ligação de saber e poder, segundo Foucault, é central nos estudos dos mecanismos de poder, os fazendo engrenar como veremos seguir.

2.1.3 Estratégias de Poder-Saber

E é somente nessas relações de luta e poder - na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder - que compreendemos em que consiste o conhecimento. (FOUCAULT, 2002, p. 23)

O poder se relaciona com o saber. O saber produz formas de poder, e o poder produz formas de saber, o que Foucault caracteriza como poder-saber. Por outro lado, poder e saber não são idênticos. O conhecimento se dá através de relações de poder, o que o tornaria como algo inventado, não intrínseco ao homem, são as relações de poder de cada época que determinam a busca de determinado conhecimento.

Foucault em 'A História da Loucura' mostra o conhecimento como algo criado ao trazer a discussão sobre o problema da doença mental. Para lidar com essa questão a razão procurou não formar um conhecimento a respeito dos doentes, mas exercer seu poder sobre a loucura produzindo sua verdade a respeito dos internamentos e tratamentos. O mecanismos de internamento que se desenvolveram no século XVI e XVII visavam não só os doentes mentais, mas os desempregados, imigrantes, enfim "uma população flutuante inquietante, à qual se tentou reagir através de um internamento global" (FOUCAULT, 2003, p. 228). O problema não só da loucura, mas

de uma ameaça ao desenvolvimento do capitalismo, foi respondido através de medidas de institucionalização dos hospícios, da medicina, dos hospitais.

[...] o balizamento do poder no interior dos próprios discursos científicos: a qual regra somos obrigados a obedecer, em uma certa época, quando se quer ter um discurso científico sobre a vida, sobre a história natural, sobre a economia política? A que se deve obedecer, a que coação estamos submetidos, como, de um discurso a outro, de um modelo a outro, se produzem efeitos de poder? Então é toda essa ligação do saber e do poder, mas tomando como ponto central os mecanismos de poder [...] e se trata sem dúvida nenhuma, de uma história - bem sucedida ou não, não me cabe julgar -, de uma história dos mecanismos de poder e da maneira como eles engrenaram. (FOUCAULT, 2003, p. 227)

Dessa forma, percebe-se que Foucault direciona a questão do conhecimento para as relações de poder, neste caso ligadas ao capitalismo, o sistema econômico dominante da época, que conseguiu, através da verdade de um discurso científico, dar forma a essas relações de saber obtendo seu status de poder. Para Foucault o saber gera poder para aquele que o legitima, assim há uma relação íntima e direta entre a produção de conhecimento e o poder. Os mecanismos de poder se dão no interior do próprio discurso científico e nós obedecemos suas regras que se apresentam como a verdade de uma época. Para o filósofo o sujeito muitas vezes apenas se guia pelas “verdades” proferidas pelas autoridades fazendo-as detentoras do saber e poder de dada sociedade.

Assim, só aparece a nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura [...] (FOUCAULT, 1999, p.20)

Nesse contexto, Foucault traz a questão das instituições que buscam legitimar seus discursos de acordo com seus interesses buscando manter o poder em suas mãos (FOUCAULT, 1999). Para o filósofo assim se produzem discursos de verdade embora não sejam em seu interior nem verdadeiros, nem falsos (FOUCAULT, 2015), é isso que faz com que o poder se mantenha, seja aceito, a sua indução ao saber à produção de um discurso. Dessa forma cada sociedade tem seu regime de verdade, que nada mais são que os discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros. Uma

verdade que é difundida e consumida intensamente, submetida a uma constante incitação política e econômica, centrada nos discursos científicos e das instituições e é produzida e transmitida “sob o controle não exclusivo, mas dominante de alguns grandes aparelhos políticos e econômicos” (FOUCAULT, 2015, p. 52).

Historicamente a instituição religiosa chamada igreja cristã, teceu inúmeras estratégias de saber-poder disseminando ensinamentos em que, alguns deles, funcionam até hoje como regimes de verdade existentes. Vemos principalmente, a partir dos séculos XI e XII, o poder da igreja católica ascender, visto ser essa instituição, em uma sociedade onde o saber não circulava, a única detentora de um saber absoluto e imutável, o saber religioso, que em dado momento passa a querer controlar as ações dos indivíduos, numa vigilância constante, com a intenção de normalizar certos comportamentos, exercendo uma nova forma de poder, o poder disciplinar.

2.2 O Poder Disciplinar

Como dissemos no início deste capítulo, ao estudar o poder Foucault propõe uma analítica em detrimento de uma teoria do poder. Isso significa entender o poder em determinado contexto histórico, fazendo-se a análise sobre determinada sociedade identificando suas relações e mecanismos realizados dentro de uma instituição específica. A fim de entender o poder disciplinar, o filósofo se debruça sobre o funcionamento das prisões e suas operações peculiares de disciplina e vigilância, tecnologias dessa forma de poder. Localizar como esse poder se exerce é fundamental para se construir uma analítica do poder.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault (2014) vai refletir sobre como a subjetividade moderna foi moldada com base em uma disciplina proveniente do poder pastoral que permitiu o adestramento e a administração das massas no que ele chamou de “biopoder”. Nele se reconhece o homem como o verdadeiro objeto de poder do Estado, na medida em que se reconhece a vida do homem como produtora de acréscimo de força, de trabalho, como aquela que forma uma sociedade. E assim cresce a intervenção do estado na vida do indivíduo. Para Dreyfus e Rabinow (2010) há dois polos do biopoder, o controle das espécies e o controle do corpo, o primeiro centrado na

vitalidade da vida - o nascimento, a morte, a duração da vida, enfim a manutenção da saúde do corpo social - e o segundo no corpo como objeto a ser manipulado, a isso Foucault chama de “poder disciplinar”, cujo principal objetivo é produzir um ser humano que pudesse ser tratado como um “corpo dócil”.

O poder disciplinar tratará de criar novos saberes, estratégias para moldar o comportamento dos indivíduos. Novas técnicas para vigiar e controlá-los sem o uso da violência a fim de alcançar a disciplina, a docilidade do corpo.

Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. (FOUCAULT, 2014, p. 29)

Inaugura-se assim uma “tecnologia política do corpo” (FOUCAULT, 2014), instalando-se um saber sobre o corpo que vai muito além do seu funcionamento e um controle que não tem interesse em vencê-lo. Ela será utilizada pelas instituições através de suas várias maneiras de agir. Trata-se de uma nova “microfísica do poder” (FOUCAULT, 2014) em que seus efeitos de dominação não são atribuídos a uma “apropriação” “[...] mas a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvendem nele ante uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade” (p. 30). Em suma é um poder que se exerce, que não se restringe a uma obrigação ou proibição, são relações que se aprofundam dentro da sociedade não se localizando apenas nas relações entre o Estado e o cidadão, ou entre classes, esses micropoderes se instalam como uma rede e se dão “no corpo social e não sobre o corpo social” (FOUCAULT, 2015, p.215).

Foucault conclui que na sociedade moderna há uma mudança na forma como o poder se exerce, consagram-se novos instrumentos que são capazes de canalizar o poder. Da mesma forma novos discursos são construídos, com força para expandir novas relações de poder que se materializam em diversas formas de disciplina. O poder deixa de ser centralizado em uma pessoa, como o era o poder soberano, e se integra a cada sujeito. Alguns dominam, outros subjugam e esse poder torna essas relações reais. Torna-se natural se dominar e ser dominado porque esse domínio não busca

reprimi-los, mas adestrá-los. Adestrar seus corpos. Essa materialidade do poder se exercendo sobre o corpo dos indivíduos, são pequenas astúcias, arranjos sutis, coerções aparentemente sem grandeza, técnicas minuciosas - às vezes íntimas - um modo de investimento político e detalhado do corpo que tenta cobrir todo o corpo social (FOUCAULT, 2014).

O fim principal da disciplina é o aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo numa manipulação calculada de seus gestos, de seus comportamentos, um mecanismo que torna o sujeito mais obediente quanto é mais útil. Traduzindo em poucas palavras:

[...] ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma capacidade que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 2014, p. 136)

As instituições se apoderam dos mecanismos disciplinares, que se apresentam nas mais diferentes formas e regulam determinada manifestação, pondo-os a seu serviço. Numa relação de saber-poder cria-se um discurso que se apresenta como “natural” a tal ponto que consegue até mesmo bloquear o surgimento de discursos que questionem sua dominação. O saber dá respaldo ao discurso dando a ele efeitos de verdade, racionalizando-o.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. Em Vigiar e Punir o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da Época clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado - Exército, polícia, administração local -, mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitissem fazer circular os efeitos do poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social.” (FOUCAULT, 2015, p.45)

A partir do controle sobre os corpos a disciplina produz individualidades. Foucault afirma que são produzidas quatro tipos de individualidade: A celular, a orgânica, a genética e a combinatória.

A celular se dá pelo jogo de repartição espacial, já que a disciplina se manifesta de forma cada vez mais meticulosa torna-se necessário distribuir os indivíduos no espaço, por meio da clausura, do quadriculamento e da fila. A fábrica é um exemplo de clausura, parece uma fortaleza, uma cidade fechada, onde o guardião só abre a porta à entrada dos operários e no fim do dia para irem embora. O quadriculamento é o princípio da localização imediata, “cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo” (FOUCAULT, 2014, p. 140). É importante saber a localização de cada um, impedir sua circulação difusa, uma tática de “antivadiagem” e anti-aglomeração. Procedimento para conhecer, dominar e utilizar.

Na divisão espacial é importante também estabelecer localizações funcionais, para vigiar, romper comunicações perigosas e criar um espaço útil que deverá ser organizado de forma que priorize e privilegie as estratégias de vigilância e controle seja na escola, no hospital, na fábrica ou qualquer outra instituição.

A fila individualiza os corpos por uma localização que os distribui e os faz circular em uma rede de relações. Foucault (2014) dá o exemplo das escolas, com seus alinhamentos obrigatórios, “cada aluno segundo sua idade, seus desempenhos, seu comportamento, ocupa ora uma fila, ora outra” (p. 144), outra técnica disciplinar organizando e tornando os corpos homogêneos a partir de suas relações com outros corpos.

As disciplinas, organizando as “celas”, os “lugares” e as “fileiras” criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia de tempo e dos gestos [...]. A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas” (FOUCAULT, 2014, p. 145)

A individualidade é orgânica pelo controle da atividade. Para Foucault o horário é um importante mecanismo disciplinar. É importante saber utilizar corretamente o tempo,

através de horários rígidos, repetitivos. Trata-se de construir um tempo de qualidade, sem desperdícios. Outra forma de se controlar o tempo é pela “elaboração temporal do ato” que seria o ritmo coletivo e obrigatório, numa maneira de ajustar o corpo a imperativos temporais. “O tempo penetra o corpo e com ele todos os controles minuciosos de poder” (FOUCAULT, 2014, p. 149).

O controle da atividade também consiste em conseguir extrair do corpo sua melhor condição de eficácia e rapidez. “Nada deve ficar ocioso ou inútil” (FOUCAULT, 2014, p. 149). O corpo se estabelece como objeto, corpo-máquina, corpo-instrumento e sua utilização deve ser exaustiva. É proibido perder tempo “importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis” (p. 151).

A individualidade é genética pela acumulação do tempo. A disciplina impõe novas técnicas de administrar o tempo e torná-lo útil, por seriação, por síntese e totalização. “A colocação em “série” das atividades sucessivas permite todo o investimento da duração pelo poder: possibilidade de um controle detalhado e de uma intervenção pontual” (FOUCAULT, 2014, p. 157).

Já a individualidade combinatória se dá pela composição das forças, que impõe à disciplina a necessidade de obter um aparelho eficiente que traz consigo o máximo de articulação com as peças que a compõem. Essa exigência se traduz de várias maneiras: o corpo singular torna-se um elemento que pode se articular com os outros se constituindo como uma peça de máquina segmentar. Também há o tempo composto, onde o tempo de uns deve-se ajustar ao tempo de outros para que sejam extraídas as máximas quantidades de forças de cada um para se conseguir um resultado ótimo. E há a exigência de um sistema preciso de comando, “do mestre de disciplina àquele que lhe é sujeito, a relação é de sinalização: o que importa não é compreender a injunção, mas perceber o sinal, reagir a ele, de acordo com um código mais ou menos artificial estabelecido previamente” (FOUCAULT, 2014, p. 163).

Essas quatro técnicas produzem as individualidades por meio das táticas que acabamos de discorrer sobre. Um saber que se tornou o fundamento geral de toda a prática militar “desde o controle e o exercício dos corpos individuais, até à utilização das forças específicas às multiplicidades mais complexas. Arquitetura, mecânica, economia do corpo disciplinar” (FOUCAULT, 2014, p.165).

A partir de exemplos práticos de como se organizam esses mecanismos de poder disciplinar, Foucault consegue proceder com sua analítica do poder a fim de compreendê-lo. Em “Vigiar e punir”, sua análise do poder no sistema prisional, centrando-se nos estudos dos métodos punitivos como técnicas de poder, consegue entender e se aprofundar nessa nova tecnologia política do corpo ao partir de uma multiplicidade de processos de origens diferentes e de localizações esparsas que se repetem e refletem um método geral.

Para Foucault a prisão nasce com a finalidade não só de punir com a privação da “liberdade” mas também com o papel de transformar os indivíduos através de técnicas corretivas. “Em suma, o encarceramento penal, desde o início do século XIX, recobriu ao mesmo tempo a privação de liberdade e a transformação técnica dos indivíduos” (2014, p. 225). Vê-se a prisão como aparelho disciplinar em que o trabalho, a vigilância, o encarceramento promovem a transformação do corpo do detento em um corpo-dócil, diferente do suplício que destruía o corpo. A intenção agora é tirar desse corpo o máximo possível. A disciplina se apropria do corpo.

Desde 1670 até a Revolução Francesa se punia com, além de condenações como multas ou banimentos, suplícios dos mais diversos como cortar a mão ou a língua, mandar para a forca, queimar criminosos vivos dentre outras práticas que passam, a partir do fim do século XVIII, a serem consideradas barbárie e não mais mecanismos penais.

A mecânica do poder se modifica na sociedade disciplinar. “De um poder que não só não se furta a se exercer diretamente sobre os corpos mas se exalta e se reforça por suas manifestações físicas” (FOUCAULT, 2014, p. 58) para um poder que não quer se mostrar como poder, “um poder de punir que correria ao longo de toda a rede social, agiria em cada um de seus pontos, e terminaria não sendo mais percebido como poder de alguns sobre alguns, mas como relação imediata de todos em relação a cada um” (p. 129).

A prisão e os novos modelos de detenção penal ao substituir as antigas penalidades acaba por definir o poder de punir como função geral da sociedade que é exercida da mesma maneira por todos os seus membros e também introduz um tipo particular de poder que se pretende “autônomo”, “mas é investido pelas assimetrias das sujeições

disciplinares, tal é a conjunção do nascimento da prisão, ‘pena das sociedades civilizadas’ (FOUCAULT, 2014, p.224).

Mesmo entendendo o fracasso do sistema correcional das prisões, os mecanismos de poder encontraram formas de manter seus discursos de verdades. A necessidade de conter a delinquência permitiu a formação da carreira policial, a técnica das armas de fogo. “A prisão fabrica delinquentes, mas os delinquentes são úteis, tanto no domínio econômico como no político [...] “a delinquência era por demais útil para que se pudesse sonhar com algo tão tolo e perigoso como uma sociedade sem delinquência” (FOUCAULT, 2015, p.217, p. 225).

Aceitamos entre nós essa gente de uniforme, armada, enquanto nós não temos esse direito, que nos pede documentos, que vem rondar nossas portas. Como isso seria aceitável se não houvesse delinquentes? Ou se não houvesse, todos os dias nos jornais, artigos onde se conta o quão numerosos e perigosos são os delinquentes? (FOUCAULT, 2015, p.225)

Há uma normalização da prática prisional, o discurso de veracidade de que a prisão tira os delinquentes do meio do corpo social pode ser aceito como peça principal do sistema penal, “a ponto de aparecer como uma peça inteiramente natural, evidente, indispensável”²⁵. Podemos relacionar a figura do delinquente aqui às tecnologias de poder e saber por meio da disseminação de discurso com efeitos de verdade para resolver o problema da delinquência. Em outras palavras esses discursos objetivam a “expansão da normalização” que se sustenta com a criação de anormalidades que ela deve ser, tratar e reformar (DREYFUS e RABINOW, 2010). E só quem poderia tratá-las são as tecnologias do biopoder que, somadas à disciplina se complementam num sistema de táticas para supervisioná-las. Resumindo: há “a promessa de normalização e da felicidade através da ciência e da lei. Seu fracasso justificava a necessidade de reforçá-las” (p. 258).

E a prisão é apenas um exemplo, dentre muitos outros da tecnologia disciplinar que se desenvolveu a partir do século XVIII. Foucault a estuda a fim de entender a articulação das práticas para disciplinar os indivíduos e as populações. Segundo

²⁵ FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos. Mesa redonda em 20 de maio de 1978. Michel Foucault - estratégia Poder-Saber, Organizador Manoel Barros de Motta, 2003. - Rio de Janeiro - Forense Universitária p. 339.

Dreyfus e Rabinow (2010) sobretudo no século XIX essas táticas se estenderam para outros setores da população, outras instituições de controle como a escola, o hospital e também a igreja. Em suma, “a disciplina é uma técnica, não uma instituição” (p. 201).

Ela (a disciplina) funciona de modo a ser maciça e quase totalmente apropriada em certas instituições (casas de detenção, forças armadas) ou usada para fins precisos em outras (escolas, hospitais); ela poderia ser empregada por autoridades preexistentes (controle das doenças) ou por parte do aparelho judiciário do Estado (polícia). Porém, não é redutível nem identificável com nenhuma dessas instâncias particulares. A disciplina não substitui simplesmente outras formas de poder que existiram na sociedade. Ao contrário ela “investe” sobre essas ou as coloniza, reunindo-as, estendendo seu alcance, estabelecendo sua eficácia e, “sobretudo, permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais resistentes e mais distantes” (DREYFUS E RABINOW, 2010, p. 201)

Assim, para Foucault (2014) tanto a punição quanto a vigilância são mecanismos de poder utilizados não apenas pela prisão, mas pelas instituições em geral, para docilizar e adestrar os sujeitos. Uma “harmonia de instrumentos que se encarregam de vigiar o comportamento cotidiano das pessoas, sua identidade, atividade, gestos aparentemente sem importância” (p. 78), uma tecnologia que incide sobre os corpos, “uma outra política a respeito dessa multiplicidade de corpos e forças que uma população representa” (p. 78) com o objetivo de que se submetam às normas estabelecidas pelas instituições.

A disciplina opera de forma individual sobre cada corpo. “Fabrica” indivíduos, os toma como objetos e instrumentos do seu exercício (FOUCAULT, 2014). Ela vai operar através da combinação do que Foucault chama de olhar hierárquico e sanção normalizadora, que se combinam no procedimento que lhe é específico: o exame.

2.2.1 Como se exerce a disciplina

O exercício da disciplina passa pelo dispositivo da vigilância, um olhar que deve vigiar sem ser visto. Para isso desenvolvem-se arquiteturas para permitir um controle interior, uma visibilidade máxima. Não mais fechamentos, encarceramentos, mas aberturas, passagens, transparências que permitam a observação. Assim o olhar hierárquico permite o exame contínuo. Na escola a construção tinha longos corredores com celas monásticas, havendo um oficial para cada 10 celas, que tinham um visor para serem observados. As

mesas dos oficiais nos refeitórios eram dispostas de forma mais elevada de modo a permitir melhor observação. Os banheiros tinham meias portas. Pequenos detalhes que se uniam como parte essencial da tecnologia disciplinar (DREYFUS E RABINOW, 2010).

A sanção normalizadora entra em cena para unificar as operações do sistema disciplinar, um padrão a ser seguido num número cada vez maior de setores da vida, que Foucault reconhece como um “pequeno mecanismo penal” (2010):

Na oficina, nas escolas, no exército, funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira”, da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações. Trata-se ao mesmo tempo de tornar penalizáveis as frações mais tênues da conduta, e de dar uma função punitiva aos elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar: levando ao extremo, que tudo possa servir para punir a mínima coisa; que cada indivíduo se encontre preso numa universalidade punível-punidora. (FOUCAULT, 2014, p.175)

A punição no regime disciplinar torna-se um elemento natural, normalizando certos comportamentos como “desviantes” e por isso sujeitos à correção. Tem-se assim a qualificação dos comportamentos entre o bem e o mal, ao invés da simples separação do proibido.

Em suma, a arte de punir, no regime de poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. “[...] A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza” (FOUCAULT. 2014, p. 179, 180)

A disciplina cria uma homogeneidade de forma a excluir, separar tudo que vá contra suas normas. A norma aliás, segundo Foucault (2014) torna-se poder por meio das disciplinas, o normal se estabelece como princípio de coerção das instituições. Torna-se punível qualquer comportamento que vá contra um corpo social homogêneo. Destaca-se no entanto que, “o poder de regulamentação obriga à homogeneidade;

mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras” (p.181).

Já o exame combina olhar hierárquico e sanção normalizadora. Uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Nele é o examinado quem tem visibilidade obrigatória enquanto o poder se torna invisível. “É o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar” (FOUCAULT, 2014, p. 183). O ritual do exame produz dossiês com observações minuciosas sobre os indivíduos, individualizando-os.

Dessa forma, afirma Foucault que quanto mais informações se tenha sobre o indivíduo, maior a possibilidade de controle de seu comportamento. A vigilância é nesse caso fundamental para o exercício do poder, tornando a tecnologia de visibilidade a forma ideal para o controle social. Este poder das sociedades disciplinares, se baseou, segundo Foucault, no modelo do panóptico de Jeremy Bentham.

2.2.2 O Panóptico

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar (FOUCAULT, 2014, p. 194)

A arquitetura do dispositivo panóptico procura permitir que a visibilidade seja constante. Seu efeito mais importante é induzir a um estado consciente e permanente de visibilidade assegurando o funcionamento automático do poder. Bentham o criou com vias a ser implantado como modelo de prisão ideal, seu princípio era de que o poder devia ser visível e inverificável. Visível, pois o detento poderia ser espionado pela silhueta da torre central e inverificável porque o detento nunca deve saber se está sendo observado mas deve ter a certeza de que sempre pode sê-lo.

Nasce assim, uma sujeição real de uma relação fictícia (FOUCAULT, 2014). A arquitetura de Bentham previa o fim das grades, das correntes, das fechaduras; o

bom comportamento se dá pela ameaça de visibilidade permanente. “Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 196).

Uma espécie de “laboratório de poder”, é como Foucault (2014) descreve o panóptico de Bentham, pois, graças aos seus mecanismos de observação aumenta-se a eficácia de penetração no comportamento dos indivíduos. Há um aumento do saber em todas as frentes do poder. Logo aumenta-se também a eficácia das instituições sociais que queiram impor determinados padrões de comportamento nos indivíduos, sejam eles detentos, operários, estudantes, fiéis, pacientes. Seu modelo poderia ser aplicado a todas as instituições (ressalvadas as modificações necessárias) em que é preciso manter a vigilância sobre um determinado número de pessoas. Cada instituição exerceria seu poder pelo saber da observação sobre cada indivíduo.

É importante destacar que embora a intenção era docilizar todo o corpo social, não existiu uma submissão absoluta ao sistema panóptico. Como afirma Foucault, onde há poder, há resistência:

É preciso analisar o conjunto das resistências ao *panopticon* em termos de tática e de estratégia, vendo que cada ofensiva serve de ponto de apoio a uma contraofensiva. A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se ao contrário de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros. (FOUCAULT, 2015, p.341, 342).

Para Foucault (2015) o panóptico foi uma utopia de um sistema geral que realmente se realizou através de mecanismos específicos (p.343). “Comprova-o a multiplicação das instituições de disciplina, como sua rede que começa a cobrir uma superfície cada vez mais vasta, e principalmente a ocupar um lugar cada vez menos marginal (FOUCAULT, 2014 p. 202). Vemos assim uma normalização dessa vigilância, o olhar constante tornando-se natural. O panóptico é mais um elemento do poder disciplinar que nos mostra como nossa cultura tentou e ainda tenta normalizar os indivíduos, tornando-os - resistências à parte - dóceis, controláveis.

2.3 A Instituição disciplinar religiosa

Foucault afirma que muitos processos disciplinares já existiam muito antes de uma sociedade dita disciplinar (2014). A Igreja já se mostrava como uma instituição com interesses em disciplinar bem antes do século XVIII, sustentando seu poder numa relação de poder-saber. Ao que parece, o que diferenciava seu poder na Idade Média do poder disciplinar da época moderna, era a imposição de suas verdades, muitas vezes, com o uso da violência. Na Idade Média a instituição religiosa, mais precisamente a igreja católica, se apresentava como detentora única da verdade e conseguia ampliar ainda mais seu poder com a criação de doutrinas e rituais, afirmando a autoridade de seus sacerdotes colocados como única ponte entre Deus e os homens.

Nesse período vemos desenvolver-se e tornar-se obrigatória a prática da confissão, com a existência de um tribunal permanente diante do qual cada fiel devia se apresentar regularmente. Desenvolve-se também a crença no purgatório, sistema criado pelo catolicismo, nunca citado no livro sagrado cristão, que consiste em um regime de pena provisório após a morte do fiel, cuja razão de existir, segundo Foucault, era fortalecer o poder do pastorado e do sistema das indulgências, em que a purificação da alma poderia ser feita essencialmente por condições financeiras, “colocando a igreja como atenuadora das penas que impediam o cristão de alcançar a salvação eterna” (FOUCAULT, 2008, p. 268). O catecismo católico com a afirmação de purgatório e indulgências existe até os dias de hoje como verdade estabelecida.

Desde os primeiros tempos, a Igreja honrou a memória dos defuntos, oferecendo sufrágios em seu favor, particularmente o Sacrifício eucarístico para que, purificados, possam chegar à visão beatífica de Deus. A Igreja recomenda também a esmola, as indulgências e as obras de penitência a favor dos defuntos:

Socorramo-los e façamos comemoração deles. Se os filhos de Jó foram purificados pelo sacrifício do seu pai (627) por que duvidar de que as nossas oferendas pelos defuntos lhes levam alguma consolação? [...] Não hesitemos em socorrer os que partiram e em oferecer por eles as nossas orações» (628)²⁶

²⁶ Catecismo da Igreja Católica. Nº 1032 - Disponível em http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p1s2cap3_683-1065_po.html em último acesso em 23-01-2016.

Vemos assim, um poder que se exercia de forma cada vez mais abrangente sobre a sociedade na Idade Média e que passou a dominar não só a vida, mas a morte dos sujeitos desembocando também na política, economia, cultura e toda a vida social. A igreja apresentava ao mundo medieval uma verdade doutrinada em que tudo absolutamente o que se fazia ou pensava deveria passar pelo crivo de sua palavra. Talvez o auge desse processo de dominação seja a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, uma resposta a todos que ousassem questionar os dogmas da igreja. Todos os questionamentos eram vistos como heresias²⁷ e o tribunal dava à igreja plenos poderes para perseguir, julgar e condenar qualquer um que as cometessem. A prática da tortura e as penas de morte eram comuns também. Como afirma Magalhães (2014) a igreja deixou de lado os ensinamentos religiosos para se afirmar como poder político máximo, como verdade absoluta. A institucionalização parece ter quebrado a ponte com o sagrado:

Poder temporal e ensinamento doutrinário chocavam-se e convulsionavam uma instituição que caminhava para o auge de uma monarquia pontifical, mas cujo caráter soteriológico apontava, a despeito das questões seculares, para uma orientação espiritual de renúncia e despojamento. Esse ideal era dificultado pela organização irreversivelmente burocratizada da Igreja, a partir de sua institucionalização na Roma Antiga e de sua atuação no mundo medieval. Esse quadro conduzia à recusa dessa Igreja, que acabou, então, por perder sua razão de ser enquanto ponte do humano para o divino: haviam-se perdido os preceitos primitivos; haviam-se perdido a prática e o Ensino.²⁸

Com a Reforma Protestante, as práticas da inquisição se intensificaram e se expandiram para outros países. Além disso criou-se em 1545 o Concílio de Trento a fim de afirmar as verdades católicas como a importância da confissão e a afirmação de que a única interpretação correta e possível das Escrituras Sagradas era aquela

²⁷ A heresia pode ser definida, simultaneamente, como distanciamento e pertença em relação à matriz religiosa de que se faz parte. É um subproduto do meio, situado na confluência entre aspectos estruturais e doutrinários. Por um lado, pretende ratificar uma pertença que deve, necessariamente, ocorrer no interior da fé católica; por outro, visa a distanciar-se da instituição responsável pela condução e conservação dessa mesma fé (MAGALHÃES, 2014, p.76)

²⁸ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV). Dimensões, vol. 33, 2014, p. 61-88

feita pelo pastorado. Estabelecia-se portanto, mais uma vez, a necessidade do pastor como intermediário entre o cristão e Deus (FOUCAULT, 2008), fortalecendo-se a figura da autoridade eclesial.

A partir do Concílio de Trento, por volta de meados do século XVI, assistiu-se ao aparecimento, ao lado das antigas técnicas de confissão, de uma série de procedimentos novos que foram aperfeiçoados no interior da instituição eclesiástica, com objetivos de purificação e de formação do pessoal eclesiástico: para os seminários e conventos, elaboraram-se técnicas minuciosas de explicitação discursiva da vida cotidiana, de autoexame, de confissão, de direção de consciência, de relação dirigidos-diretores. Foi isso que se tentou injetar na sociedade, através de um movimento, é verdade, de cima para baixo. (FOUCAULT, 2015, p. 371)

Essa relação poder-saber por meio do discurso, instaurou toda uma estrutura teórica de regimes de verdade que na igreja teve início com o poder pastoral. Como dissemos afastando-se de sua gênese da igreja primitiva, em que parecia haver uma busca por uma aproximação genuína com o sagrado, o poder pastoral chegou a um patamar totalizador com dogmas, ritos, símbolos que se ligavam cada vez mais a interesses terrenos relacionados à política, riquezas e domínio sobre toda a sociedade, para isso desenvolve-se uma relação de obediência, sujeição individual, integral e permanente, que será fundamental para o que Foucault denomina docilização.

Assim, é a partir do Pastorado que surgem técnicas e mecanismos para a constituição de um sujeito específico, que se torna subjetivado e submisso por meio da verdade que lhe é imposta. O Pastorado pode assim moldar a consciência individual tornando-se seu governo a pretexto de levá-los à salvação eterna com a institucionalização dos mecanismos de confissão e de direção de consciência, que vão “evoluindo” para mecanismos disciplinares.

Durante muito tempo permaneceu solidamente engastada na prática da penitência. Mas, pouco a pouco, a partir do protestantismo, da contrarreforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, perdeu sua situação ritual e exclusiva: difundiu-se; foi utilizada em uma série de relações: crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos. As motivações e os efeitos dela esperados se diversificaram, assim como as formas que toma: interrogatórios, consultas, narrativas autobiográficas ou cartas [...] (FOUCAULT, 1988, p.62)

A individualidade que o poder disciplinar pretendia alcançar sobre cada sujeito já nascera com a Igreja, historicamente, pelo poder pastoral. Suas tecnologias de

subjetivação visavam o controle individual que a disciplina veio estabelecer e estender sobre o todo social. Assim, o poder disciplinar as absorve e elas passam a ser aplicadas a outras instituições não necessariamente ligadas à igreja, contribuindo para a transformação nas formas de dominação entre os séculos XVII e XIX. A obrigação da confissão passa a ser imposta de tantos pontos diferentes que não é percebida como um efeito de poder que a coage. O que no século XIII foi imposto como uma ordem a todo cristão (FOUCAULT, 2008) sete séculos mais tarde torna-se natural para a sociedade e até paga-se para se “confessar” ao psicanalista, ao médico, ao terapeuta.

O que parece ficar claro é que a instituição religiosa que desde seus primórdios sempre manifestou interesse por manter o poder em suas mãos de forma hierarquizante, manteve esse interesse intacto durante a sociedade disciplinar embora mudem suas formas gerais de dominação como a das demais instituições.

Grupos religiosos, associações de beneficência muito tempo desempenharam esse papel de “disciplinamento” da população. Desde a Contrarreforma até à filantropia da monarquia de julho, multiplicaram-se iniciativas desse tipo; tinham objetivos religiosos (a conversão, a moralização), econômicos (o socorro, a incitação ao trabalho), ou políticos (tratava-se de lutar contra o descontentamento ou a agitação) (FOUCAULT, 2014, p. 205)

A igreja continua a manter e produzir suas verdades como uma forma de controle com mecanismos que se articulam dentro de um sistema disciplinar. Por meio de seus discursos visa tornar os indivíduos assujeitados. Ao colocarem suas verdades como absolutas estabelecem-se relações de poder que tentam impedir os sujeitos de pensar fora das verdades do discurso, a conformarem-se com os sistemas dentro das instituições de poder, agora não mais só a igreja, também a escola, os hospitais, a fábrica, o Estado.

A instituição eclesiástica, embora passe a dividir o papel com outras instituições, ainda procura expandir seu domínio pelo mundo inteiro, agora não mais pela força, mas pelo uso da disciplina, usando as técnicas da sanção normalizadora (ensinando as normas de comportamento para que o sujeito não peque), da vigilância hierárquica (de todos sobre todos para que ninguém fuja das normas e perca a “salvação”), e do exame (conhecendo intimamente cada um pela vigilância a fim de fabricar cada individualidade).

Além disso, a igreja também tem do seu lado talvez a mais potente ferramenta para exercer o poder disciplinar: o olho de Deus, o panóptico perfeito, que tudo vê e tudo sabe. Essa vigilância constante colocada a favor do discurso religioso aumenta sua eficácia de penetração no comportamento dos indivíduos, que não devem se desviar nem por um minuto pois estão sendo observados pelos olhos de Deus que estão em toda parte. “O aparelho disciplinar perfeito capacitaria um único olhar tudo ver permanentemente’ (FOUCAULT, 2014, p. 170). E não é o Deus cristão, onisciente, onipotente e onipresente?

A igreja também se incumbiu de penetrar em outras instituições a fim de aumentar seu raio de dominação. Além das visitas a hospitais, asilos e prisões, desde o século XVI, a igreja havia fundado muitas escolas cristãs. Em “Vigiar e Punir”, Foucault (2014) as cita em diversas técnicas de disciplina, como quando fala sobre a disciplina como a anatomia política do detalhe e como essa se localizava nas meticulosidades da educação cristã. Além disso, desde o início da colonização da América, a igreja implantou missões a fim de catequizar os nativos daquela região, impondo suas verdades com o discurso de levar civilidade aos povos conquistados.

A esta altura, entre os séculos XVIII e XIX, a igreja católica já havia sofrido dois abalos, o primeiro com a reforma e consequente surgimento de uma pluralidade de outras igrejas que questionavam suas doutrinas e seus atos, e depois com o iluminismo, que exaltando a cultura secular e científica, atingiu em cheio as instituições religiosas tanto católicas como protestantes. A igreja reagiu e ainda reage sem nunca parar de afirmar sua autoridade e verdades, e ao que parece sem nunca aceitar sua reclusão ao aspecto subjetivo a que foi sendo restringida

2.3.1 A disciplina Cristã Protestante

Do mesmo modo as igrejas protestantes que surgiram a partir de questionamentos das doutrinas católicas como verdades únicas, também demonstravam interesse em impor suas verdades. Embora tenha a reforma se amparado na busca por trazer mais liberdade para o indivíduo se relacionar com o sagrado por ele mesmo, a partir da tradução da bíblia para vários idiomas e dos ensinamentos de que todos podem ter acesso direto a Deus, a igreja protestante também traz consigo novas doutrinas,

novos dogmas, uma nova hierarquia. O próprio nome reforma, como afirma Deleuze, representa uma “reorganização do poder, uma distribuição de poder”²⁹.

A disciplina que organizava a economia capitalista foi fortemente exercida pelos ensinamentos cristãos protestantes. Conforme afirma Weber (2004) em seus estudos sobre a influência protestante no fortalecimento do capitalismo, a reforma incentivou uma qualificação moral da “vocação profissional” em que o trabalho aparece como expressão exterior de amor ao próximo. A pureza da doutrina ensinada se colocava como único critério de infalibilidade da igreja a fim de impedir a visão de novos campos éticos. Vê-se assim claramente a técnica disciplinar do controle de atividade sendo exercida pela igreja reformada.

Assim foi que em Lutero o conceito de vocação profissional permaneceu com amarras tradicionalistas. A vocação é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino ao qual tem de “se dobrar”, essa nuance eclipsa a outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus (WEBER, 2004, p. 77).

Com um discurso vocacional constante, o protestantismo se mostrou grande aliado do capitalismo, adestrando os corpos para o trabalho, docilizando-os e dessa forma restringindo qualquer tendência à resistência, garantindo força de trabalho e acumulação de riquezas para o sistema em ascensão. Não se quer dizer com isso que o protestantismo é o grande responsável pelo capitalismo, até porque este já existia antes da reforma, a questão é entender as formas como o poder disciplinar se exercia por meio do discurso religioso.

A horizontalidade trazida pela reforma, em que o crente seria ele mesmo seu próprio sacerdote e mentor da sua vida religiosa, movendo a autoridade da igreja para a bíblia não se mostrou completamente real na prática. As primeiras igrejas protestantes criaram seus dogmas e suas doutrinas, assim como seu próprio manual de disciplina. Mesmo buscando se apoiar na bíblia, os preceitos eram, e ainda são, bem diferentes de igreja para igreja por serem diversas as formas de interpretação dos textos bíblicos.

²⁹ DELEUZE, Gilles in Os intelectuais e o poder - Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze; L'arc, nº49, Aix-em-Provence, 1972. Microfísica do Poder, 2015, p. 133.

Embora grandes mudanças doutrinárias tenham sido introduzidas pela Reforma, não se deve pensar que as novas igrejas nacionais tenham rompido completamente com todo o legado da Igreja do passado. Protestantes e católicos romanos aceitaram sem problemas os grandes credos ecumênicos, como o Credo dos Apóstolos, o Credo Niceno e o Credo Atanasiano, além de sustentarem as doutrinas da Trindade, a deidade e ressurreição de Cristo, a Bíblia como revelação de DEUS, a queda do homem, o pecado original e a necessidade de uma vida moral para o cristão.

De sua parte os protestantes eram unânimes em torno da salvação pela fé somente, pela autoridade exclusiva da Bíblia como regra infalível da fé e prática e o sacerdócio dos crentes. Além disto, cada denominação tinha pontos de vista próprios que distinguia uma das outras, como o batismo por imersão, no caso dos batistas, e a predestinação no caso dos calvinistas. (CAIRNS, 1995, p. 289, 290)

O manual de disciplina da igreja Presbiteriana do Brasil, uma das primeiras igrejas protestantes implantadas no país, por exemplo, prevê jurisdição eclesial sobre seus membros a fim de corrigir seus erros e faltas, o que nos aponta para uma estrutura hierárquica e autoritária que visa disciplinar os sujeitos que ali congregam:

CAPÍTULO I - NATUREZA E FINALIDADE - Art.1º - A Igreja reconhece o foro íntimo da consciência, que escapa à sua jurisdição, e da qual só Deus é Juiz; mas reconhece também o foro externo que está sujeito à sua vigilância e observação. Art.2º - Disciplina eclesiástica é o exercício da jurisdição espiritual da Igreja sobre seus membros, aplicada de acordo com a Palavra de Deus.

Parágrafo Único - Toda disciplina visa edificar o povo de Deus, corrigir escândalos, erros ou faltas, promover a honra de Deus, a glória de Nosso Senhor Jesus Cristo e o próprio bem dos culpados. Art.3º - Os membros não-comungantes e outros menores, sob a guarda de pessoas crentes, recebem os cuidados espirituais da Igreja, mas ficam sob a responsabilidade direta e imediata das referidas pessoas, que devem zelar por sua vida física, intelectual, moral e espiritual.³⁰

Vê-se claramente a tecnologia do exame, “uma vigilância que permite, qualificar, classificar e punir. Estabelece-se sobre os indivíduos uma “visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados” (FOUCAULT, 2014, p. 181). Essa relação de poder transforma cada indivíduo, que agir contra as normas, em um caso a ser julgado. Quem julga é a instituição e os demais membros, em alguns casos, anulando-se o discurso de Deus como o único juiz. Mostra-se assim uma preocupação muito mais com a imagem da igreja e com os boatos que a atitude do membro

³⁰ Código de disciplina da Igreja Presbiteriana do Brasil. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/site/constituicao/codigo_de_disciplina.pdf> Acesso em 03 de fevereiro de 2016.

“desobediente” pode gerar do que na salvação desse indivíduo, visto que em alguns casos a igreja pode punir com a exclusão dessas pessoas do corpo eclesial. O que parece estar em jogo é a legitimidade, essencial a toda religião instituída, que a permite exercer seu poder de controle sobre a comunidade espiritual em nome de suas crenças e tradições que não podem ser quebradas, a fim de não abalar sua autoridade.

Outra marca do discurso cristão que se manteve em algumas igrejas protestantes foi a sanção normalizadora buscando estabelecer o que é certo e o que é errado para os sujeitos. No século XIX o protestantismo chega ao Brasil, marcado por um puritanismo, em que o pastor e a igreja exigiam dos convertidos modificações no seu comportamento de forma a se adequar a seu novo estilo de vida (CAIRNS, 1995), ou seja, normalizando seus comportamentos.

No século XX haverá uma mudança mais dramática dentro do movimento protestante com a chegada do pentecostalismo, que rapidamente cresce e diversifica as crenças cristãs. Surgem novas instituições com novas doutrinas e muitas disciplinas a se exercerem sobre seus membros. Apenas para exemplificar vejamos alguns pontos sobre a Igreja Pentecostal Deus é Amor, fundada em 1962 pelo missionário David Martins Miranda. A hierarquia da igreja conta com sete títulos, que vão do missionário ao membro, divididos por grau de influência³¹, sendo que houve apenas um título de missionário por quase 54 anos após sua fundação. David Miranda esteve à frente da Igreja Deus é Amor como único missionário até sua morte em 2015. A igreja apresenta um rigoroso código de disciplina com inúmeras proibições e práticas com punições para comportamentos desviantes. Assistir televisão, fazer tatuagem, usar calça ou maquiagem para as mulheres ou bermudas e bigode para os homens não é permitido³². Essas e outras doutrinas implantadas por essa igreja apontam para uma burocratização cada vez mais crescente de algumas instituições religiosas protestantes, com mecanismos disciplinares, que longe do sagrado, implantam seus ideais de normalização dos indivíduos.

³¹ 1- Missionário, 2- Pastores, 3- Presbíteros, 4-diáconos, 5-Obreiros (a), 6-Daniéis e Anas, 7-membros.

³² Regulamento Interno IPDA. Disponível em <<http://regulamentointernoipda.blogspot.com.br/2013/09/regulamento-interno-da-ipda-validate.html>> Acesso em 03 de fevereiro de 2016.

Não temos a presunção de julgar as doutrinas das igrejas cristãs, o que nos interessa com os exemplos apresentados é identificar um discurso pretensamente disciplinar, que parece ir passo a passo se distanciando do que é considerado sagrado pelos próprios cristãos, a Bíblia, concentrando o poder no seio da instituição e na figura de seus líderes. Não há dúvidas de que a reforma trouxe grandes avanços para a liberdade da espiritualidade cristã, questões de séculos de história que não conseguiremos discutir a fundo nessa pesquisa. A questão que se coloca aqui é como o poder disciplinar adentrou as instituições religiosas, inclusive as protestantes que surgiram da luta contra a autoridade do clero católico. Tentamos respondê-la com esses rápidos exemplos empíricos que mostram como os códigos de disciplina, manuais de ética cristã dentre outros nomes dados aos sistemas de prática disciplinar dentro das igrejas eram, e por vezes ainda são, voltados para concentrar o poder nas mãos de poucos e manter o controle sobre seus membros. Muitas destas instituições podem ter começado apregoando a igualdade mas acabaram por reproduzir e manter modelos sociais de estratificação e hierarquização, manipulando o sagrado em busca de interesses sociais, políticos e econômicos.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor, traz um versículo após cada ponto de disciplinamento, como forma de afirmação de que suas doutrinas são baseadas na Bíblia Sagrada, mas o que fica evidente é que as disciplinas implantadas não acham respaldo no livro sagrado. A proibição de frequentar praias e piscinas públicas, para citar apenas um exemplo, é explicada por meio do versículo de I João capítulo 2, versículo 16, que claramente não apresenta tal proibição: “Porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não é do Pai, mas do mundo”.

A Deus é Amor é considerada uma das igrejas com maior número de doutrinas dentre as protestantes. Não podemos afirmar que todas as instituições eclesiais se utilizaram ou se utilizam de técnicas disciplinares. Para isso precisaríamos mapear todas as milhares de igrejas espalhadas pelo território brasileiro, isso do ponto de vista apenas nacional. Mas é inegável com o que já vimos até aqui que a religião instituída se apropriou de tecnologias de subjetivação, a fim de impor um modelo de sujeito por meio de discursos de verdades, exercendo poder por meio do “saber” religioso.

O pentecostalismo é considerado a segunda onda do protestantismo, a primeira se deu com o surgimento das primeiras igrejas, e ainda haveria uma terceira onda, o Neopentecostalismo, que segundo Mariano:

[...] caracterizam-se por enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra, por pregar a Teologia da Prosperidade, difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos, e por rejeitar usos e costumes de santidade pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo. (MARIANO, 2004, p. 124).

O discurso de uma vida feliz e próspera na terra se torna por vezes muito mais presente que a de uma vida eterna no céu. No neopentecostalismo destaca-se a figura do líder da igreja. Uma figura carismática (WEBER, 2004) que volta a exercer autoridade dentro dessas igrejas ligadas ao protestantismo, que durante a reforma havia contestado e extinguido a intermediação com Deus. Ao que parece há novamente um deslocamento da autoridade para a figura do sacerdote que arrasta multidões de seguidores por onde passa. Vemos assim, no decorrer de séculos e séculos de história, uma pretensão, que parece sempre se afirmar, de que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar a vida de cada indivíduo, mas que, como veremos no próximo capítulo, “foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

3. Reencantamento na Jaula de Aço

3.1 Reflexões sobre religião e modernidade

Um dos assuntos que tiveram grande espaço entre as reflexões do filósofo alemão Max Weber foi acerca do desencantamento do mundo (2004) trazido, segundo ele, tanto pela ciência quanto pela própria religião. O termo desencantamento em alemão, de acordo com Pierucci³³(2003), se refere a *Entzauberung*, tendo como significado a *desmagificação*, o fim da magia, do mistério que se dá pela via da própria religião. Weber traz a questão da religião que perde a magia em consequência de suas ações, de práticas que tem muito mais a ver com os interesses institucionais da igreja que com o sagrado. Assim, a religião vai deixando para segundo plano tudo o que se refere ao sobrenatural a fim de fazer funcionar seu sistema de ações, que como vimos nos capítulos anteriores, se voltam muitas vezes às relações de poder, às ações disciplinantes relacionadas às doutrinas, dogmas, liturgias e burocracias que a colocam como detentora exclusiva do saber religioso. Weber vê o desencantamento como “a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106), o que nada mais é que a racionalização do campo religioso.

Mas, para Weber, a ciência também terá um papel importante no desencantamento do mundo. O filósofo usará em sua obra a palavra desencantamento também como ‘perda de sentido’ “... um mundo sem deuses.” (WEBER, 1982a, p. 325), mundo racionalizado, em que não mais a religião mas a ciência explica os porquês do universo. O abandono do “jardim encantado” (WEBER, 1982) pela via científica. O processo de intelectualização buscou desfazer a imagem de um Deus transcendente apresentando um mundo em que o que importa é o conhecimento científico. Para a ciência não há mistério, apenas a razão científica. Nesse momento há a perda de sentido do discurso religioso e uma substituição da religião pela razão, que tudo poderia explicar.

Soma-se ao desencantamento o conceito de secularização num significado mais jurídico-político na obra de Weber (2004): o de uma sociedade secularizada em que há “... o declínio do poder hierocrático” (p. 379). Nesse sentido a religião perde seu

³³ PIERUCCI, A. F. O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34, 2003.

status de reguladora social culminando na separação entre Estado e Igreja. As concepções religiosas já não são mais consultadas para a tomada de decisões conforme afirma Berger (1985):

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. (BERGER, 1985, p. 119)

O que vemos acontecer a partir do projeto moderno, dominado pela racionalidade e impulsionado pelo capitalismo e o pensamento iluminista, é a fragmentação do mundo religioso. A religião perde assim a hegemonia que exercia como centro de sentido na ordenação da vida em sociedade tornando-se uma escolha subjetiva. Nesse momento, os conteúdos religiosos são desobjetivados, não mais para algumas dúzias de intelectuais, mas para uma grande parcela da sociedade. Assim “sua ‘realidade’ torna-se um assunto ‘privado’ dos indivíduos, isto é, perde a qualidade de plausibilidade intersubjetiva por si mesma” (BERGER, 1985, p. 162). Há uma relativização dos assuntos religiosos perante os indivíduos, a quem até então a religião era colocada como fonte suprema do conhecimento e da obediência.

Parece-nos assim, que a religião ao se tornar uma escolha subjetiva, permite que o homem vá buscar as respostas dentro de si e não mais apenas no discurso religioso. A busca torna-se individual e não mais uma liturgia, questão essa fundamental ao adentrarmos no debate a respeito da autoridade religiosa. Dessa forma, a secularização traz consigo uma “crise de credibilidade” (BERGER, 1985, p.161) das instituições religiosas.

À semelhança de Weber, Peter Berger reflete sobre como a própria institucionalização da religião cristã contribuiu para o processo de secularização, ao se colocar como instituição suprema e em contraposição a todas as outras instituições da sociedade. Assim, a igreja concentrou todos os símbolos religiosos em si, o lado santo,

separando-se do restante do mundo que *ipso facto* se definiu como o lado profano. Essa situação perdurou por séculos, enquanto essa separação e equilíbrio entre o santo e o profano conseguiu se manter como realidade social. “(...) com a desintegração dessa realidade, porém, ‘o mundo’ pode rapidamente ser secularizado; e isso pelo fato de que ele já tinha sido definido como um reino fora da jurisdição do sagrado propriamente dito” (BERGER, 1985, p. 136).

Consequentemente, a racionalidade mostra-se como matriz da secularização, sendo que, não só a ciência, como a própria instituição religiosa ao se racionalizar contribuiu para esse processo. Restringe-se a religião a uma função específica. Já não existe o monopólio religioso de outrora, que passa agora a “competir” com as demais instituições por legitimidade.

Mas, embora tenha havido um enfraquecimento das instituições religiosas, elas não desaparecem, pelo contrário, continuam na disputa pelo poder e sua legitimação. Essa situação de perda de poder não se torna tão evidente em países como o Brasil onde a religião sempre teve um forte papel na sociedade. Outras nações no entanto, como a Suécia, sentiram a secularização de forma mais clara com uma grande parcela de indivíduos sem religião (63% se declaram cristãos à sua maneira, sem frequentar uma igreja)³⁴. Para Negrão:

(...) o Brasil é, de fato, secularizado: existe a separação entre Igreja e Estado, a administração realiza-se a partir de códigos legais e órgãos executivos seculares, sem nenhuma influência decisiva por parte de grupos religiosos. A ciência, a tecnologia e o cálculo racional presidem às atividades produtivas. [...] A sociedade brasileira, com sua religiosidade que permanece em parte encantada pois que renitentemente mágica, é um caso particular da realidade em que a generalidade típico-ideal do método weberiano não é capaz de abarcar plenamente. (NEGRÃO, 2005, p. 35)

Essa questão nos permite compreender o que vimos até agora com relação ao fortalecimento da busca pelo sagrado mesmo diante de uma crise das instituições religiosas. A secularização parece ter enfraquecido a igreja, e por um tempo a noção de sagrado, já que os indivíduos, acostumados à mediação via instituição, se viram perdidos sem saber seu lugar frente ao transcendente, mas a história mostra que a

³⁴ HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 43

busca pelo sagrado se manteve e cresceu como vemos acontecer nos dias de hoje tanto dentro das igrejas como fora delas³⁵.

No Brasil o número dos sem-religião tem crescido consideravelmente nos últimos 30 anos, passando de 3% para 9%, assim como cresce a corrida das igrejas para recuperar seus membros. Esses números nos fazem refletir sobre como o desencantamento tem muito mais a ver com a perda de credibilidade da instituição do que com uma diminuição da busca pelo sagrado. “[...] a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mas convictos e fiéis” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

Ao que parece no entanto, as instituições não aceitaram se restringir a uma função específica e o que vemos é muito mais uma religião na corrida para se manter no poder e tentando desempenhar diversos papéis na sociedade em busca de reverter a secularização que abala sua autoridade. Veremos ainda nesse capítulo como as instituições religiosas passam a se envolver em campos como o da política no que parece ser uma forma de manter relações de poder e autoridade no mundo social. Dessa forma contempla-se uma reorganização da instituição para torná-la “mais relevante” para o mundo moderno, “(...) mantendo ou renovando a instituição para servir como estrutura de plausibilidade viável para definições da realidade não confirmadas pela sociedade” (BERGER, 1985, p. 166). Uma situação que tem causado uma drástica reorganização da paisagem religiosa contemporânea.

Esse processo deixa marcas quer nas relações sociais externas, quer nas internas. Com relação a estas, as instituições religiosas são administradas burocraticamente e suas operações cotidianas são dominadas pelos problemas típicos e pela “lógica” da burocracia. Externamente, as instituições religiosas relacionam-se com outras instituições sociais, umas com as outras,

³⁵ “O contingente de evangélicos de todas as confissões, quer os de missão, quer os pentecostais, passou de 6,6% em 1980 para 22,1% em 2010, registrando um aumento de 15,5 pontos percentuais. Do mesmo modo, o número de pessoas que se declaram sem religião também vem apresentando crescimento, ao passar de 1,6% em 1980 para 8% no último Censo, o que significa um aumento de 6,4 pontos percentuais. [...] Vale lembrar que o número de pessoas sem religião resulta da soma de três subcategorias do Censo, que em 2010 totalizavam: agnóstico (124 mil), ateu (615 mil) e sem religião (14,6 milhões). Pode-se pensar, então, que o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, necessariamente, que ele seja ateu ou agnóstico. Assim, uma fração importante das pessoas que se dizem sem religião pode acreditar em Deus, sem participar, no entanto, das instituições religiosas e sem se sentir pertencendo a uma comunidade confessional. Nesse sentido, a declaração sem religião parece menos uma afirmação de crença, mas, sobretudo, um estado de desfiliação religiosa”. (JACOB, César Romero, HEES, Dora Rodrigues, WANIEZ, Philippe. *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*. Rio de Janeiro: Ed, PUC Rio, 2013)

por meio das formas típicas da interação burocrática. “Relações públicas” com a clientela consumidora, “lobbying” com o governo, “levantamento de fundos” em agências privadas e governamentais, envolvimento multifacetado com a economia secular (particularmente por meio do investimento) – em todos esses aspectos de sua “missão” as instituições religiosas são compelidas a buscar “resultados” por métodos que são necessariamente, muito semelhantes aos empregados por outras estruturas burocráticas com problemas similares (BERGER, 1985, p.151-152).

De monopólios, as instituições se transformam em agências de mercado (BERGER, 1985) e seus líderes tendem cada vez mais a se adaptar a um papel muito mais burocrático que religioso, aderindo à racionalidade moderna.

A desmonopolização da religião teve como efeito a expansão do pluralismo religioso e conseqüentemente o crescimento da concorrência religiosa. Nesse ponto podemos identificar mais uma vez uma busca pelo poder, pois nota-se que muito mais do que expandir a palavra de Deus, como afirma o discurso religioso, o uso de técnicas mercadológicas mostra-se menos uma questão evangelizadora, que uma questão de estar à frente da concorrência, no caso, das outras igrejas. Se fosse o contrário as diferentes denominações seriam aliadas na busca por “levar o evangelho a toda criatura”³⁶, no entanto o que se percebe é uma acirrada concorrência entre as igrejas na busca por novos membros.

Para Berger o pluralismo religioso contribuiu ainda mais para a secularização, pois multiplicou o número de estruturas de plausibilidade, relativizou os discursos religiosos concorrentes, fez dos conteúdos religiosos suscetíveis à moda, tornando-se cada vez mais difícil mantê-los como verdades imutáveis (BERGER, 1985).

Dessa forma, as verdades do discurso religioso foram sendo substituídas pelas verdades científicas e o que se viu foi a religião perder poder e influência nas esferas econômica, política, cultural etc. Mas, se há algo que nunca aconteceu foi o fim da religião. Por isso, ao mesmo tempo que se fala em desencantamento fala-se também em reencantamento. O que se vê é um fenômeno que muitos estudiosos da religião enxergam como uma relação dialética do retorno da religião em uma sociedade que não deixa de ser secularizada.

³⁶ Esse é um mandamento para a igreja dito por Cristo em Marcos 16: “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda a criatura.” Geralmente ele é usado como argumento das igrejas ao lançarem mão de táticas de mercado e mídia: expandir a propagação do evangelho.

Barbero (1995) é um dos autores que trará a expressão reencantamento do mundo em resposta ao desencantamento de Weber (2004). Segundo esse autor, o uso dos meios de comunicação pelas instituições religiosas foi uma forma de se trazer de volta o encantamento que a racionalidade tentou extinguir. “[...] os meios de comunicação também são reencantadores do mundo, pelos meios de comunicação há uma forma de devolver magia à experiência cotidiana das pessoas [...]” (p. 05, tradução nossa). As igrejas têm utilizado os meios de comunicação como um “[...] elemento fundamental do contato religioso, da celebração religiosa, da experiência religiosa” (BARBERO, 1995, p.4, tradução nossa).

Nesse contexto as instituições religiosas mostram sua adaptabilidade ao momento histórico atual, a mudança da sociedade disciplinar para a de controle como afirma Deleuze (2008). Surgem novas formas de dominação em que o poder e as institucionalidades passam pela mensagem comunicacional. Assim, antes de adentrarmos à questão do reencantamento cabe-nos entender o contexto histórico dessa “sociedade de controle ou de comunicação” (DELEUZE, 2008, p. 217).

3.2 A Sociedade de Controle

No capítulo anterior falamos sobre as sociedades disciplinares situadas por Foucault a partir do século XVIII e que como afirma Deleuze³⁷ tem seu apogeu no século XX. Porém após a Segunda Guerra Mundial há o surgimento de um novo modelo de sociedade (DELEUZE, 2008), não mais os dispositivos disciplinares, os espaços fechados das fábricas, das prisões, das instituições em geral, mas a abertura, um controle ao “ar livre”.

Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um “interior” em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das

³⁷ Post-scriptum Sobre as Sociedades de Controle, in L’Autre Journal, nº 1, maio de 1990, e publicado em Conversações, 1972 – 1990 / Gilles Deleuze; tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro : Ed 34, 1992

novas forças que se anunciam. São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares. (DELEUZE, 2008, p.220)

O que se vê é o “declínio das funções mediadoras das instituições sociais” (HARDT, 2000, p.357). Na sociedade de controle não há fora, há um “desmoronamento dos muros que definiam as instituições” (HARDT, 2000, p.357).

Os muros das instituições estão desmoronando de tal maneira que suas lógicas disciplinares não se tornam ineficazes mas se encontram, antes, generalizadas como formas fluidas através de todo o campo social (HARDT, 2000, p.357).

Com essa afirmação percebe-se que o poder não se enfraqueceu, ele apenas se renovou. Os muros foram interiorizados e o poder passa a ser exercido de novas formas. Deleuze (2008) reconhece principalmente o domínio particular dos meios de comunicação nesse novo momento da história. O poder midiático tem destaque nas transformações em curso na contemporaneidade com as “máquinas de informática e computadores” (p.223) e o “marketing que agora é instrumento de controle social” (p.224). Uma evolução tecnológica que trouxe mudanças para o mercado, que mudou o capitalismo e conseqüentemente a sociedade que o tem como sistema dominante.

O capitalismo já imperava na sociedade disciplinar, o que não muda com sua nova lógica de controle, que passa a ser a característica central da sociedade contemporânea. Seu desenvolvimento trocou a fábrica pela empresa, que para o filósofo francês é “uma alma, um gás” (DELEUZE, 2008, p.221). Um novo sistema onde ser proprietário dos meios produção já não é mais tão vantajoso, o melhor é terceirizar, delegar a produção e se concentrar em lucrar. “O que ele quer vender são serviços, o que ele quer comprar são ações” (DELEUZE, 2008, p. 223). A fábrica confinava o trabalhador, e embora ainda exista, foi relegada ao terceiro mundo na maioria dos casos, a empresa acompanha o trabalhador em todos os lugares, principalmente com o advento dos equipamentos móveis como pagers e celulares, num processo de fluidez e mobilidade que dissipa os limites. Como afirma Bauman:

Os habitantes do Primeiro Mundo vivem num presente perpétuo, passando por uma série de episódios higienicamente isolados do seu passado e também do seu futuro. Essas pessoas estão constantemente ocupadas e sempre “sem tempo”, pois cada momento não é extensivo — experiência idêntica à de ter o tempo “todo tomado”. As pessoas ilhadas no mundo oposto são esmagadas

pela carga de uma abundância de tempo redundante e inútil, que não têm com que preencher. No tempo delas, “nada acontece”. Elas não “controlam” o tempo — mas também não são controladas por ele, ao contrário dos seus ancestrais governados pelo relógio, submetidos ao ritmo impessoal do tempo fabril. Elas só podem matar o tempo, enquanto o tempo vai aos poucos matando-as (BAUMAN, 1999, p.96).

Deleuze descreve o que alguns autores vão denominar como pós-modernismo. A sociedade de controle é a própria sociedade pós-moderna, assim como a sociedade disciplinar foi característica de sua etapa anterior, a modernidade. Para muitos autores (HALL, 2014; JAMENSON, 2007), denomina-se pós-modernismo o período que se inicia na segunda metade do século XX, marcado por novos paradigmas que representam uma virada cultural nos hábitos e costumes. Sendo a pós-modernidade um tema bastante polêmico no meio intelectual, foge ao nosso objeto levantar discussões sobre questões relacionadas às diversas teorias relativas à passagem da modernidade para a pós-modernidade. Portanto, nesta pesquisa adotamos a mesma posição de Fredric Jamenson (1997), o que significa afirmar que vivemos no período pós-moderno que é a lógica cultural da atual fase do capitalismo. Para o autor, não trata-se de uma ruptura com o período anterior, mas de uma nova etapa do desenvolvimento do capitalismo, o chamado Capitalismo Tardio. É importante adotarmos uma posição visto que explicar o termo pós-modernismo é fundamental para nossa discussão.

Segundo Jamenson, esse é o período da história em que o capitalismo atingiu seu auge, onde tudo gira em torno do capital ocasionando mudanças na organização do trabalho, na produção e no consumo. Há um aumento na produção além da demanda gerando um grande número de bens, mercadorias, signos, experiências e imagens. O tempo de duração do produto foi consideravelmente diminuído, aliado a uma obsolescência planejada. David Harvey (2014) destaca, nesse sentido, que temos vivido uma intensa compressão do tempo-espço que tem tido um impacto sobre a vida social e cultural. Essa transformação do tempo-espço é marcada principalmente pela efemeridade e aceleração no ritmo de consumo o que resultaria em mudanças de valores públicos e pessoais e fragmentação da sociedade como afirma o autor:

Por intermédio desses mecanismos (altamente eficazes na perspectiva da aceleração do giro dos bens de consumo), as pessoas foram forçadas a lidar com a descartabilidade, a novidade e as perspectivas de obsolescência

instantânea. “Em comparação com a vida em uma sociedade que se transforma com menos rapidez, hoje fluem mais situações em qualquer intervalo de tempo dado – e isso implica profundas mudanças na psicologia humana”. Essa efemeridade, sugere Toffler, cria uma “temporalidade na estrutura dos sistemas de valores públicos e pessoais” que fornece um contexto para a “quebra do consenso” e para a diversificação de valores numa sociedade em vias de fragmentação. (HARVEY, 2014, p. 258-259)

A realidade dessa nova sociedade, de controle, contemporânea é a de um “mundo consumista/desregulamentado/privatizado” (BAUMAN, 1999, p.109). Novas maneiras de se tratar o dinheiro, o produto e também os homens (DELEUZE, 2008). Se pudéssemos resumi-la em uma palavra seria: consumo.

Tudo se torna mercadoria, tudo gira em torno do consumo. Os próprios consumidores se transformam em mercadorias, e se esforçam para serem mercadorias vendáveis, “na era da informação a invisibilidade é equivalente à morte” (BAUMAN, 2008). Assim suas subjetividades se constroem num esforço pela visibilidade, de tornar-se uma mercadoria desejável.

Entram em cena o marketing e a publicidade que como costuma ser dito: são a “alma” dos negócios. Transformam as mercadorias em objetos de desejo, os produtos desempenham um papel que vai além da usabilidade, representam estilos de vida. Aí está o controle estratégico pela mídia no capitalismo atual. Consumir se transforma numa forma de pertencer. Veiculam-se, com o uso da mídia via satélite, cabo, wi-fi e impressos, padrões de consumo e modos de ser e viver representados pelas celebridades e com isso consegue-se controlar, dizer o que consumir. A mídia normatiza o cotidiano, “[...] produz um contínuo entrelaçamento de diferentes formas de experiências, uma mistura que torna o dia a dia de muitos indivíduos hoje bastante diferente dos experimentados por gerações anteriores” (THOMPSON, 2014, p. 286).

Para Thompson, os indivíduos ficam cada vez mais dependentes de experiências mediadas para informar e remodelar o próprio projeto do *self* ³⁸(2014). A mídia está presente quase que o tempo todo possibilitando formas de controle em que o conteúdo midiático guia as leituras dos acontecimentos cotidianos, padroniza gostos,

³⁸ Thompson critica a visão estruturalista de que o *self* seja um produto de sistemas simbólicos que o precedem, o conceito defendido por Thompson é que o *self* não é um produto fechado, mas um projeto simbólico que o indivíduo constrói ativamente sobre si mesmo.

ideias, pensamentos e atitudes, reproduzindo, na maioria das vezes, o discurso dominante do sistema capitalista.

Roger Silverstone a percebe como “onipresente, diária” (SILVERSTONE, 2002, p.12), assim sua presença se torna parte da experiência contemporânea. Seus dispositivos, o rádio, a TV, o cinema, a internet se tornaram essenciais para a vida cotidiana (SILVERSTONE, 2002) daí reconhecemos nela um estratégico mecanismo de controle em nossa sociedade.

Ao pautar conversas, a mídia contribui para a formação de opiniões e comportamentos. Suas narrativas integram a vida social e nós estabelecemos relações com elas. Nosso cotidiano se entrelaça aos discursos midiáticos e “juntos eles permitem moldar a experiência” (SILVERSTONE, 2002). Importante aqui destacarmos que existem resistências ao conteúdo midiático e que nem sempre ele é recebido passivamente pelos indivíduos, entretanto, para nossa discussão nesse momento não convém adentrarmos em questões como essas, por serem de extrema complexidade, exigindo um estudo aprofundado. Nosso interesse por hora é entender a influência que os aparelhos midiáticos podem exercer na sociedade contemporânea como forma de controle.

As estratégias de controle se entrelaçam aos dispositivos do marketing e da publicidade que se encarregam de tornar naturais as formas de consumo, ao se apresentarem como parte do cotidiano. O modo de vida da sociedade de consumo capitalista consegue se enraizar no cotidiano das pessoas e torná-lo fluido, efêmero. As mercadorias são constantemente renovadas pelo impulso capitalista para a novidade. Essa lógica que prega o dever de adoção das últimas tendências pode ser vista como uma “educação para o consumo”, o que faz com que as pessoas sigam essa constante renovação. Assim, as leis do mercado conseguem controlar de forma silenciosa e aparentemente sem privar de qualquer liberdade.

O controle se dá em campo aberto, a informação se prolonga e se distribui pelos cabos, pelas redes. Uma sociedade interconectada em que a informação não obedece mais a uma hierarquia. Uma forma de poder, segundo Costa (2004), tão sofisticada que regula os elementos imateriais de uma sociedade: informação, conhecimento, comunicação. “Na sociedade de controle, estaríamos passando das

estratégias de interceptação de mensagens ao rastreamento de padrões de comportamento” (p. 163).

Costa afirma que na sociedade de controle somos “prisioneiros em campo aberto”. As câmeras de segurança estão em toda a parte. O GPS do celular diz exatamente a localização de seu proprietário. Os perfis nas redes sociais mostram a intimidade dos indivíduos por eles mesmos. Um “Big Brother consentido” (COSTA, 2004, p. 167) onde todos vigiam todos. O acesso à informação é controlado e as grandes corporações da Web conseguem traçar padrões de comportamento pelas páginas visitadas. Os cookies gerados na navegação levam as empresas a oferecer suas mercadorias ao usuário antes mesmo que ele se decida pela compra. Essas novas ferramentas trabalham hoje não apenas orientadas por palavras-chave, mas também relacionando as consultas realizadas por todos os usuários em sua base de dados. “Isso é feito com a finalidade de se encontrar padrões que possam auxiliar o próprio sistema na sua relação com os usuários, antecipando a oferta de produtos e serviços” (Costa, 2002 apud Costa, 2004, p. 164).

A questão é que, poderíamos escrever milhares de páginas sobre estratégias de controle ligadas à mídia, mas o que nos interessa nesse ponto já foi dito: há um novo tipo de poder que, como afirma Deleuze, é uma “moratória ilimitada”, descentralizado, se dá de forma contínua. Já não são necessárias mais palavras de ordem como na sociedade disciplinar, a regulação se dá em dados numéricos, por cifras (DELEUZE, 2008).

A internet que surge como um ambiente livre com ferramentas que permitem aos usuários postarem vídeos, textos, imagens, que lhes permite ter voz, também se torna um mecanismo eficaz de controle. O novo regime de dominação é disperso, encontra resistências, porém tem se mostrado eficaz. Como afirma Deleuze “os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira” (p. 226). Os túneis das toupeiras desmoronaram, mas isso não quer dizer que deixaram de existir, pelo contrário, ao que parece encontraram uma forma de se tornarem mais eficazes.

O desmoronamento dos muros das instituições que caracteriza a passagem para a sociedade de controle constitui uma passagem para o campo de imanência, para uma nova axiomática social, talvez mais adequada a uma soberania propriamente capitalista. Mais uma vez, como o próprio capitalismo, a sociedade de controle só funciona se esfacelando. Com a sociedade de controle, chegamos, enfim, a uma forma de sociedade propriamente

capitalista, que a terminologia de Marx denomina a sociedade da subsunção real. (HARDT, 2000, 372)

A eficácia do controle pela via midiática é indiscutível e por isso é utilizada pelas instituições para naturalizar e normatizar suas práticas. O discurso de um pertencimento pelo consumo se torna parte do cotidiano, a mídia encanta e também reencanta. As instituições religiosas quando passam a se utilizar dessa poderosa ferramenta de controle se engajam para voltar a ser parte essencial do cotidiano social. Na sociedade de controle a igreja tenta dar um passo frente ao desencanto do mundo.

3.2.1 Reencantamento - A igreja na sociedade de controle

Para Harvey (2014) a fluidez e efemeridade, características da pós-modernidade tem levado os indivíduos cada vez mais a buscar formas de se conectar a algum tipo de “verdade eterna [...], valores mais duradouros, num mundo cambiante” (HARVEY, 2014, p.263), e uma dessas formas de conexão é o retorno à religião, o reencantamento do mundo (BARBERO, 1995).

A racionalidade científica não conseguindo abarcar todas as respostas para as buscas humanas como as questões existenciais que sempre existiram e não puderam ser todas sanadas pela ciência, acaba por abrir espaço para uma nova efervescência religiosa. A sociedade continua secularizada, porém a religião não cessa de tentar reencantá-la.

Com as mudanças trazidas pela pós-modernidade, parecem surgir novas formas de contato com o sagrado o que pode ser explicado pelas identidades serem agora mais fluidas, fragmentadas, plurais (HALL, 2014). As instituições religiosas aparecem nesse cenário em uma situação de mercado com uma multiplicidade de ofertas simbólicas. Nesse momento observa-se o fortalecimento das igrejas institucionais na competição do mercado religioso.

Vemos ascender o fenômeno neopentecostal com a teologia da prosperidade que representa uma verdadeira virada escatológica³⁹ no discurso religioso protestante. A teologia da prosperidade surgiu no Estados Unidos na década de 40, num contexto de desenvolvimento econômico e mercado superaquecido pelo capitalismo. Soma-se a isso a revolução tecnológica com a expansão dos meios de comunicação e superprodução de bens de consumo tecnológicos. Desembarca no Brasil na década de 70 e se torna o principal discurso dos movimentos neopentecostais com a exaltação do enriquecimento e prosperidade como resultado de concessões divinas.

A teologia da prosperidade aproxima cada vez mais o cristão da racionalidade do mundo, com a valorização das coisas terrenas e a ideia de se desfrutar das bênçãos de Deus através do enriquecimento, com promessas de riquezas na terra e não apenas dos tesouros do céu. A prosperidade se apresenta nos sermões como poder de compra e para receber as bênçãos financeiras é preciso além de dar dízimos e ofertas, “reivindicar”, “determinar”, “profetizar” como forma de lembrar/pressionar Deus para abençoá-lo com o que há de melhor na terra, ou podemos dizer, no mercado de bens de consumo.

Portanto, o neopentecostalismo representa uma ruptura com esse paradigma religioso. Isso se manifesta não apenas em relação à TP, mas também no abandono da pregação apocalíptica - cessa a tensão com o mundo secular e a inserção pentecostal se torna notável na indústria fonográfica, da moda, na mídia e com a invenção de uma —cultura gospel multivariada e voltada para atender aos mais diferentes interesses evangélicos, bem como a criação de espaços voltados para o consumo e o lazer desses grupos (CUNHA, 2007). Houve também uma maior aproximação dos grupos pentecostais e neopentecostais da política partidária. E ao fazer isso tentaram importar, para o Brasil, o que a Direita religiosa praticava nos Estados Unidos com sua forte intervenção em questões sociais e políticas. Isso incluiu a aquisição de emissoras de rádio e televisão, prática que se tornou desbragada após a redemocratização em meados da década de 1980. A proliferação de programas evangélicos copiava o modelo da —Igreja Eletrônica nos Estados Unidos. A eleição de deputados evangélicos a partir de 1989, por outro lado, facilitou o fisiologismo em relação a essas concessões (CUNHA, 2007, p. 58-63). Ao romper com o modelo de rejeição do mundo do pentecostalismo clássico, o neopentecostalismo se caracteriza por sua posituação e, se inicialmente atendia aos interesses de protestantes das classes média e alta, posteriormente foi assimilado também pelos pobres por sua aspiração à

³⁹ A teologia da prosperidade abandona o pré-milenarismo adotando uma escatologia que valoriza o presente e a vida intra-mundana, um pós-milenarismo de que o reino de Deus já existe aqui na terra e se expande com a pregação do evangelho, assim incentiva-se uma vida de busca dos bens terrenos, voltando-se para um ideal de riqueza e consumo aqui na terra ao contrário da “expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), característica do início do pentecostalismo [...]” (SIEPIERSKI 1997: 52). SIEPIERSKI, Paulo. “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”. Estudos Teológicos, 1997, v. 37, p. 47-61.

ascensão social e por garantir um meio mágico e fácil de enriquecimento: pronunciar as palavras corretas e contribuir para a igreja dá ao fiel a legitimidade para pressionar Deus a lhe abençoar.⁴⁰

As igrejas sob a égide neopentecostal surgem num momento dominado pela economia de mercado, pelo capitalismo competitivo, logo são regidas pelo capital e adaptadas às leis de mercado. Agora em uma situação pluralista como afirma Berger (1985) “a religião não pode mais ser imposta mas tem que ser posta no mercado” (p. 156). Leva-se em conta os desejos dos consumidores e o que eles esperam receber em troca ao serem participantes desta ou daquela igreja.

O contexto histórico mostra uma igreja fortemente compatível com o capitalismo, talvez não mais da mesma forma como Weber refletira em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, mas com uma pregação voltada para o ter sempre mais, para uma busca constante pela prosperidade para desfrutar “o melhor desta terra”⁴¹, para se buscar não apenas os tesouros do céu, mas os bens aqui no mundo, no presente. Uma teologia que parece refletir as ideologias culturais do neoliberalismo associadas à competição e consumo e que encontra nas mercadorias seu ideal de vida bem sucedida, aquela que Deus tem para seus filhos. Esse tipo de pregação conseguiu atrair um grande público e as instituições religiosas se mostram cada vez mais mercadológicas para “evangelizar” a sociedade lançando mão das estratégias de mercado para alcançar seus objetivos. Marketing, publicidade, marcas e o uso da mídia, são algumas das estratégias de inúmeras igrejas do século XX para alcançarem o público “consumidor”. Para Mariano:

Gerenciam-se igrejas com métodos modernos de administração. Criam-se empresas que orbitam em torno de atividades religiosas, como produtoras, gravadoras, agências de turismo, editoras, livrarias. Transformam-se garagens, teatros, cinemas, casas de show, fábricas e supermercados em templos. (MARIANO, 1999, p. 103)

⁴⁰ SOUZA, Bertone de Oliveira. A Teologia da Prosperidade e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro: Uma Abordagem à Luz da Análise do Discurso. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 11, Setembro 2011 - ISSN 1983-2850 <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/12.pdf>> Acesso em 25 de maio de 2016.

⁴¹ Versículo muito citado pela teologia da prosperidade para mostrar que Deus quer que tenhamos os melhores bens aqui na terra e não apenas a salvação eterna: Se quiserdes e me ouvirdes comereis o melhor desta terra (Filipenses 4:19)

Imersos em uma sociedade de consumo, onde tudo parece se tornar mercadoria (FEATHERSTONE, 1995), podemos assim identificar um verdadeiro mercado religioso que cresce junto com o “reencantamento” da sociedade. Os indivíduos tornam-se consumidores não apenas de bens, mas de símbolos, estilos de vida e porque não da fé, sendo capazes de escolher dentre as ofertas do mercado religioso, aquela que mais lhe agrada e que contribui para sua aproximação com o divino. E, esse mercado, como todo o mercado de consumo, está intimamente ligado aos meios de comunicação que passam a ocupar lugar estratégico na relação dos indivíduos com a religião e vice-versa. O uso das tecnologias de comunicação se torna cada vez mais frequente, com pregações na TV e no rádio, ao ponto de igrejas comprarem emissoras para si, ocupando um território cada vez mais amplo junto à sociedade.

O modo de ser religioso parece, cada vez mais, sair da esfera onde toda forma de aproximação divina se dá no seio da instituição religiosa e da tradição, se deslocando para a mídia, que se mostra como uma nova instância organizadora das relações sociais. Para Martin-Barbero o termo “reencantamento” define esse novo momento das instituições religiosas que acontece dentro de uma experiência mediada, onde a mídia opera não apenas amplificando a voz do discurso religioso mas se torna o elemento fundamental desse retorno à religião (MARTIN-BARBERO, 1995).

Se assim for, se realmente os meios e as religiões têm se redescoberto porque ambos são mediações fundamentais da necessidade que as pessoas sentem de voltar à magia, de retornar ao mistério, de que se devolva a sedução para o mundo então tem acontecido algo muito curioso: Enfrentando a promessa moderna, ilustrada do desaparecimento da religião, o que podemos perceber é que a religião tem sido modernizada, a religião tem sido capaz de se apropriar da modernidade, tem sido capaz de engolir a modernidade e de alguma forma transformá-la em alimento e elemento em seu próprio projeto. O que assistimos, então, não é um conflito entre religião e modernidade, mas sim um cenário moderno das religiões e, esse moderno estaria profundamente ligado aos meios de comunicação, às novas tecnologias de comunicação. (MARTIN-BARBERO, 1995, p.62, tradução nossa).

A igreja eletrônica, que surgiu no Estados Unidos na década de 60 com as pregações pela TV, teve grande aceitação no Brasil e passou a fazer parte da programação televisiva do país a partir dos anos 80. A maioria das igrejas começou comprando espaços em emissoras de TV a fim de levar a pregação religiosa onde o sinal do satélite pudesse alcançar. Igrejas neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus apresentaram um grande

crescimento⁴² em número de seguidores através de seus programas de TV que enfatizam principalmente a teologia da prosperidade e batalha espiritual.

Percebe-se que a religião não chega ao fim com a secularização, como defenderam muitos estudiosos, a religião resiste, buscando formas de se manter no poder, e se transformando de acordo com o contexto histórico de uma sociedade secularizada e regida pelas leis de mercado. Com a cultura midiática sendo parte das estratégias e táticas simbólicas das igrejas, o que se vê não é mais uma religião focada na disciplina, em pregações que priorizam o transcendente, mas uma religião que cede terreno para forças secularizantes adaptando suas mensagens aos anseios das massas (MARIANO, 1999).

Com o neopentecostalismo parece acontecer uma dualidade entre uma verdadeira racionalização do discurso religioso, trazendo as questões relacionadas ao sagrado para a vida no mundo aqui e agora, de forma a contribuir para que a instituição religiosa ganhe legitimidade frente a um mundo racionalizado. Mas ao mesmo tempo o discurso da magia, da batalha espiritual é explorado ao limite. Assim, razão e magia se misturam remagificando a religião. Logo a oferta não poderia ser mais apropriada: devolve-se a magia, de uma forma reconfigurada, à religião e tem-se a promessa de uma vida terrena próspera a quem a seguir, uma verdadeira sacralização das leis de mercado.

Nesse intento, as igrejas pentecostais adotaram a estratégia de ajustar-se às demandas sociais das massas interessadas na resolução ou mitigação de seus problemas cotidianos. Especializaram-se na prestação de serviços mágico-religiosos de fácil acesso e consumo. Tornaram-se uma espécie de “pronto-socorro espiritual” para sanar infortúnios físicos, afetivos, familiares, financeiros. Para isso, vulgarizaram sua mensagem e diminuíram suas exigências comportamentais, tornando menos dramática a conversão. (MARIANO, 1999, p. 106)

A midiática religiosa contribui assim para um sucesso numérico das instituições religiosas, que “radica no declínio do compromisso com crenças puritanas, no

⁴² O número de pessoas que declaram pertencer a uma das religiões do grupo pentecostal encontra-se em constante aumento no país: 3,9 milhões em 1980, 8,2 milhões em 1991, 17,6 milhões em 2000 e 25,4 milhões em 2010. (JACOB, César Romero, HEES, Dora Rodrigues, WANIEZ, Philippe. *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*. Rio de Janeiro: Ed, PUC Rio, 2013)

abandono (ainda parcial, mas crescente) de práticas ascéticas, na perda, enfim, da distintividade da conduta e aparência dos adeptos” (MARIANO, 1999, p. 106).

Seu crescimento acelerado, graças às práticas midiáticas e de mercado, permitiu-lhes uma participação cada vez maior nas mais diversas frentes da sociedade brasileira, o que aponta para como a mídia é usada como forma de resgatar sua autoridade outrora abalada. A bancada evangélica, no congresso nacional brasileiro hoje, talvez seja nosso maior exemplo. As igrejas alcançaram tão vultoso número de seguidores que conseguiram eleger uma quantidade significativa de evangélicos. Hoje são 76 deputados de várias denominações protestantes⁴³, que tem mostrado com seus atos públicos que “participam da vida político-partidária com o fim explícito de alcançar favores que beneficiem a religião” (PRANDI, 1992, p. 86).

A presença de lideranças políticas evangélicas no legislativo e executivo já por si só nos demonstra o poder que as instituições religiosas têm alcançado. Elas parecem tentar ressurgir como mediadoras da relação entre sociedade e Estado, apresentando argumentos referentes à necessidade de se defender os valores da família e da moral, que se traduzem na verdade em valores conservadores e tradicionais que não dizem respeito à sociedade como um todo, excluindo minorias em alguns casos e colocando em xeque a laicidade do país.

Para tanto, propuseram-se as tarefas de combater, no Congresso Nacional, a descriminalização do aborto e do consumo de drogas, a união civil de homossexuais e a imoralidade, de defender a moral cristã, a família, os bons costumes, a liberdade religiosa e de culto e de demandar concessões de emissoras de rádio e tevê e de recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais (Pierucci, 1989; Freston, 1993). Os pentecostais, ao mesmo tempo que faziam referência ao tradicional adversário católico, aludiam a seus adversários laicos, como justificativa para “irmão votar em irmão”, seu novo lema. (MARIANO, 2011, p. 251)

Reencantar para a maior parte das instituições religiosas hoje parece ser sinônimo de conquistar de volta seu papel de legitimadora do campo social, o interesse na política visa defender valores exclusivamente cristãos e não os da sociedade brasileira, com o fim de ampliar apenas a dimensão religiosa do espaço público.

⁴³ <http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=14637-evangelicos-crescem-no-congresso-psc-lidera-em-numero-de-parlamentares> Acesso em 25/05/2016.

Revela-se assim uma religião, composta de diversas denominações, que se apropria de ferramentas da sociedade de controle para se manter na conquista, não só de membros, mas de poder, haja visto a luta para obter mais representantes na arena política. Ao que parece a intenção não é voltar ao “jardim encantado”, mas reencantar ali mesmo, dentro da “jaula de aço” (WEBER, 2004). É usar os meios de uma sociedade secularizada, pregando no entanto a autonomia e separação da igreja detentora dos valores éticos e morais da fé cristã, com vistas a alcançar novamente o status de reguladora social.

A igreja entendeu que pode recuperar seu poder em uma sociedade de controle. O crescimento do uso da mídia por parte das instituições religiosas protestantes as fizeram alçar voos nunca antes conquistados, aumentando seus seguidores e também desacelerando o crescimento católico que era o mais expressivo na modernidade. A população pentecostal mais que dobrou a cada década a partir de 1980, passando de 3,9 milhões em 1980 para 8,8 milhões em 1991 e 18 milhões em 2000. Já os católicos mostram um crescimento mais lento que o médio anual, passando a partir 1991 a 2000, de um pouco mais de 3 milhões de pessoas. Apesar de essa ser a religião com maior número de seguidores do país, as taxas de crescimento mostram uma perda de influência da igreja católica no Brasil⁴⁴.

Mas, como já dissemos no início deste trabalho, não podemos nos esquecer que apesar de seu crescimento significativo e da luta constante para se manter no poder, as igrejas protestantes também vem perdendo terreno para o terceiro grupo que mais cresce nas estatísticas brasileiras: os sem religião.

[...] o número de pessoas que se declaram sem religião encontra-se em constante crescimento no Brasil: 700.000 em 1970, 2 milhões em 1980, 7 milhões em 1991 e 12,5 milhões em 2000 (Tab. 1). Assim, o aumento observado entre 1991 e 2000 é excepcional, representando uma variação de 5,5 milhões de habitantes. No entanto, se fosse corrigido pela taxa de crescimento demográfico, o aumento dos "sem religião" seria da ordem de 4,4 milhões de pessoas, ou seja, menor do que o ocorrido entre 1991 e 2000, o que significa uma variação superior à taxa de crescimento demográfico do país. Em consequência, esta categoria ocupa o terceiro lugar no Brasil, em

⁴⁴ Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil - Cesar Romero Jacob ... [et al]. - Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Sao Paulo: Loyola, 2003

relação às declarações do Censo de 2000, situando-se após os católicos e os evangélicos pentecostais.⁴⁵

O número cada vez mais expressivo dos sem religião abre mais uma frente no fenômeno desencantamento *versus* reencantamento: novas formas de se pensar o sagrado, o que faz com que as instituições religiosas, mesmo tendo avançado em relação ao desencantamento, continuem “a perder sua capacidade social e cultural de impor e regular crenças e práticas” (HERVIEU- LÉGER, 2015, p. 41).

[...] sem dúvida, uma fração importante das pessoas que se dizem sem religião acredita em Deus, sem participar, no entanto, das instituições religiosas e sem se sentir pertencendo a uma comunidade confessional. Nesse sentido, mais do que o crescimento do ateísmo, trata-se, ao que tudo indica, de um enfraquecimento das religiões como instituições.⁴⁶

Surgem novas formas de o indivíduo encarar a religião. A ameaça agora não é mais a ciência e a razão, mas uma crença que “não desaparece, ela se desdobra e se diversifica” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 44). Nota-se que os indivíduos passam a relativizar o lugar da instituição, desenvolvendo novas maneiras de crer. São novas identidades religiosas, mais alternativas e que não dependem das instituições para se desenvolver, o que Davie (apud HERVIEU-LÉGER, 2015) vai chamar de “crer sem pertencer”⁴⁷. Essas mudanças que tem início na segunda metade do século XX, junto com o projeto pós-moderno em que consolidam-se as tecnologias de comunicação, com a TV iniciando essa revolução informacional, alcança seu auge na contemporaneidade com a internet e suas revoluções que não cessam de acontecer.

Assim, sendo essa uma de nossas hipóteses, confirma-se que há uma atomização da autoridade religiosa, fazendo com que as instituições religiosas busquem novas alternativas junto aos meios de comunicação, com destaque para a internet, com o intuito de recuperar e manter sua autoridade. Com isso, mudam as formas de se lidar com o sagrado, o que culmina em novas grandes mudanças dentro do campo religioso para abarcar a multiplicidade de identidades que, como afirma Hall, não

⁴⁵ Ibidem

⁴⁶ Ibidem

⁴⁷ DAVIE, G. La religion des britanniques: de 1945 á nos jours. Genebra: Labor et Fides, 1996 apud HERVIEU-LÉGER, 2015.

cessam de se fragmentar (2014) e consequentemente contribuem para a fragmentação das instituições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Convém-nos entender um pouco mais sobre esse novo modelo de sociedade em rede que, nos parece, na sociedade de controle passa exercer um papel importante no comportamento das pessoas à medida que as instituições-casca se enfraquecem (GIDDENS, 2011). Na contemporaneidade podemos vislumbrar como a abundância de informação e relações sociais disponíveis nesse novo espaço, o ciberespaço, contribuem para o surgimento de novas identidades, múltiplas, plurais, descentradas (HALL, 2014). “Identidades religiosas que deixam de ser reguladas, novos movimentos espirituais que proliferam” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.29).

3.3 A Sociedade em Rede

Não nos convém iniciar esse tópico trazendo a história do surgimento da internet e das tecnologias em rede. A esta altura já existem inúmeros trabalhos acadêmicos sobre o tema que discorrem amplamente sobre sua origem para fins militares até chegar ao uso de mercado e ao uso doméstico. Aqui tentaremos nos aprofundar nas consequências trazidas para as identidades dos indivíduos através do uso da *world wide web*⁴⁸ e como essas mudanças interferem na sociedade contemporânea, a sociedade de controle. Pensamos que assim, de uma forma mais pontual, conseguiremos posteriormente entender melhor se e como a internet tem sido utilizada pelas instituições religiosas de forma a se adequarem a essa nova cultura a fim de manter sua autoridade.

Já vimos como a sociedade contemporânea se utiliza das mídias como forma de controle contínuo e comunicação ilimitada. Principalmente as redes de computadores, com sua velocidade e dinamismo, trouxeram mais combustível para as mudanças na pós-modernidade. Sua interatividade e conectividade permanentes encontram-se a

⁴⁸ A World Wide Web é uma função da Internet que junta, em um único e imenso hipertexto ou hiperdocumento (compreendendo imagens e sons), todos os documentos e hipertextos que a alimentam (LEVY, 1999, p. 24)

serviço de uma lógica que é capaz de direcionar valores, opções éticas, pautar comportamentos e criar novas formas de relacionamento social.

A internet e sua mediação digital diminui as distâncias e ressignifica a noção de espaço e tempo. Hoje ela faz parte do mercado de trabalho, mas, por não ser acessível a todos, ainda cria bolsões de exclusão para aqueles que não possuem acesso à rede mundial de computadores. Mesmo assim o comércio eletrônico cresce mais a cada dia e embora ainda não tenha superado as vendas físicas, já ocupa grande fatia do mercado. Navegar pela internet já faz parte do cotidiano de grande parte da população brasileira⁴⁹. Devido à sua penetrabilidade em todas as esferas da sociedade humana, a revolução da tecnologia da informação torna-se essencial para entendermos a complexidade da nova economia, sociedade e cultura em formação (CASTELLS, 1999).

As chamadas redes sociais se popularizaram após a revolução digital, mas já existiam muito antes do mundo online. Quando falamos de redes falamos de relações, de laços, e os laços sociais entre os indivíduos não são exclusivos do ambiente online. O que acontece a partir da internet é uma verdadeira revolução não só com “novas práticas sociais, mas em alterações na própria vivência do espaço e do tempo como parâmetros da experiência social” (CASTELLS, 1999, p. 36). Um novo paradigma surge, um paradigma tecnológico que se organiza em torno da tecnologia de informação. A rede de relações off-line não deixa de existir, mas surge uma rede com muitas mais conexões, essas estabelecidas e alimentadas através de ferramentas digitais.

Ao falar de uma “sociedade em rede” Castells (1999) traz a noção de um emaranhado de relações em fluxo constante, uma concentração de sujeitos com pontos de vista múltiplos que se relacionam e que se intensificou por meio da internet. A Internet deve ser entendida como uma rede que reúne diversos outros grupos de redes. Redes não apenas de computadores, mas também de pessoas e de informação.

Nesse sentido, a Internet não é simplesmente uma tecnologia; é o meio de comunicação que constitui a forma organizativa de nossas sociedades; é o

⁴⁹ Quando se considera todo o conjunto de pessoas com acesso ao computador com internet em casa ou no local de trabalho, o número é de 103,4 milhões. O número de pessoas que usam o smartphone para ter acesso à internet continua em crescimento no Brasil e chegou a 72,4 milhões no segundo trimestre de 2015. Pesquisa NetView - Nielsen IBOPE 2015. <<http://www.nielsen.com/br/pt/press-room/2015/Brasileiros-com-internet-no-smartphone-ja-sao-mais-de-70-milhoes.html>> Acesso em 02/06/2016

equivalente ao que foi a fábrica ou a grande corporação na era industrial. A internet é o coração de um novo paradigma sociotécnico, que constitui na realidade a base material de nossas vidas e de nossas formas de relação, de trabalho e de comunicação. O que a internet faz é processar a virtualidade e transformá-la em nossa realidade, constituindo a sociedade em rede, que é a sociedade em que vivemos. (CASTELLS apud MORAES, 2003, p. 287)

Uma rede que integra potencialmente texto, imagens e sons no mesmo sistema e que interage, através de pontos múltiplos, em uma rede global com acesso aberto. Assim a rede muda de forma fundamental o caráter da comunicação (CASTELLS, 1999). E como a cultura é mediada e determinada pela comunicação, a internet segundo Castells (1999), também muda e mudará para sempre nossa cultura. Uma nova cultura a cibercultura. Um novo ambiente de interação social, o ciberespaço:

O ciberespaço (que também chamarei de “rede”) é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infra-estrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. Quanto ao neologismo “cibercultura”, especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço. (LÉVY, 1999, p.17).

O termo ciberespaço foi cunhado pelo escritor de ficção científica William Gibson, em seu livro Neuromante, de 1984. “No livro, esse termo designa o universo das redes digitais, descrito como campo de batalha entre as multinacionais, palco de conflitos mundiais, nova fronteira econômica e cultural” (LEVY. 1999, p. 92)

Em Neuromante, a exploração do ciberespaço coloca em cena as fortalezas de informações secretas protegidas pelos programas ICE, ilhas banhadas pelos oceanos de dados que se metamorfoseiam e são trocados em grande velocidade ao redor do planeta. Alguns heróis são capazes de entrar “fisicamente” nesse espaço de dados para lá viver todos os tipos de aventuras. O ciberespaço de Gibson torna sensível a geografia móvel da informação, normalmente invisível. O termo foi imediatamente retomado pelos usuários e criadores de redes digitais. Existe hoje no mundo uma profusão de correntes literárias, musicais, artísticas e talvez até políticas que se dizem parte da “cibercultura”. (LEVY, 1999, p.92)

Embora a abordagem de Levy seja mais antropológica, enquanto a de Castells se dá mais pela via econômica e política, ambos abordam a noção de rede e de uma

realidade que não pode ser ignorada: as tecnologias de informação representam um grande impacto que resultam em inúmeras mudanças na sociedade contemporânea.

Levy fala do ciberespaço como esse novo espaço de interações, um espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores. Uma nova realidade em que comunidades dispersas podem comunicar-se independente de sua localização geográfica, onde arquivos podem ser compartilhados por transferência de dados, onde pode-se trocar mensagens, fazer conferências colocando em uma mesma reunião cidadãos de qualquer parte do mundo que tenham acesso à rede, dentre inúmeras outras formas de interação que o espaço virtual nos permite vivenciar.

Para Levy (1999) o ciberespaço tende para uma universalidade que se aprofundará mais e mais, a cada nova interface, a cada nova potência, a cada novo conjunto de técnicas. Parece não haver limites para a revolução da informática:

Quaisquer que sejam seus avatares no futuro, podemos prever que todos os elementos do ciberespaço continuarão progredindo rumo à integração, à interconexão, ao estabelecimento de sistemas cada vez mais interdependentes, universais e "transparentes". Esse traço caracteriza diversos sistemas técnicos contemporâneos como a aviação, o automóvel ou a produção e distribuição elétricas. Ainda assim, o ciberespaço tende à universalidade e à sistematicidade (interoperabilidade, "transparência", irreversibilidade das escolhas estratégicas) em um sentido ainda mais forte que os outros grandes sistemas técnicos, por ao menos duas razões. Em primeiro lugar, constitui a infraestrutura de comunicação e coordenação dos outros grandes sistemas técnicos. Melhor ainda, assegura a condição de possibilidade de uma progressão na universalização e coerência funcional, organizacional e operacional dos outros sistemas. O desenvolvimento do digital é, portanto, sistematizante e universalizante não apenas em si mesmo, mas também, em segundo plano, a serviço de outros fenômenos tecnossociais que tendem à integração mundial: finanças, comércio, pesquisa científica, mídias, transportes, produção industrial etc. Por outro lado, o significado último da rede ou o valor contido na cibercultura é precisamente a universalidade. Essa mídia tende à interconexão geral das informações, das máquinas e dos homens. E portanto se, como afirmava McLuhan, "a mídia é a mensagem", a mensagem dessa mídia é o universal, ou a sistematicidade transparente e ilimitada. Acrescentemos que esse traço corresponde efetivamente aos projetos de seus criadores e às expectativas de seus usuários. (LEVY, 1999, p.111)

A questão universalizante do ciberespaço é sua construção cooperativa desde o início, visto que a internet foi um movimento que começou pequeno e foi sendo alimentado por uma multiplicidade de iniciativas locais. "Do mais básico ao mais

elaborado, três princípios orientaram o crescimento inicial do ciberespaço: a interconexão, a criação de comunidades virtuais e a inteligência coletiva (LEVY, 1999, p. 126).

A interconexão nos coloca como nós de rede que se conectam por meio de uma rede mundial de computadores. Um contínuo sem fronteiras, comunicação interativa. “A interconexão tece um universal por contato” (LEVY, 1999, p.127). As comunidades virtuais se apoiam na interconexão. Construídas com base em afinidades e interesses, em “um processo de cooperação ou de troca, tudo isso independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais” (LEVY, 1999, p.127). As comunidades virtuais propõem debates coletivos, em ambientes participativos. Por vezes não são somente virtuais, tanto podem ser comunidades criadas para facilitar a comunicação de um grupo off-line, como podem ser comunidades de indivíduos de diversas partes do globo que trocam experiências, desenvolvem projetos, cultivam relações, tudo no espaço virtual. Levy as vê como o novo fenômeno de comunicação coletiva.

A cibercultura é a expressão da aspiração de construção de um laço social, que não seria fundado nem sobre links territoriais, nem sobre relações institucionais, nem sobre as relações de poder, mas sobre a reunião em torno de centros de interesses comuns, sobre o jogo, sobre o compartilhamento do saber, sobre a aprendizagem cooperativa, sobre processos abertos de colaboração. O apetite para as comunidades virtuais encontra um ideal de relação humana desterritorializada, transversal, livre. As comunidades virtuais são os motores, os atores, a vida diversa e surpreendente do universal por contato. (LEVY, 1999, p. 130)

Castells (1999) também vê a questão das comunidades como vínculos especializados e diversificados com bases em interesses e valores. Ele cita Wellman (1999) para nos lembrar que as “comunidades virtuais” não precisam se opor às “comunidades físicas”, mas sim que são formas diferentes de comunidades onde uma não prejudica a outra. “A Rede é especialmente apropriada para a geração de laços fracos múltiplos. Os laços fracos são úteis no fornecimento de informações e na abertura de novas oportunidades a baixo custo” (CASTELLS, 1999, p.445). Assim, a situação de os laços serem fracos na maioria das vezes não seria negativa, tanto online quanto off-line existem laços fracos que podem facilitar a ligação entre pessoas. Embora inúmeros críticos da internet se refiram a essa nova forma de sociabilidade como

negativa, pois causariam o empobrecimento da vida social, segundo Castells, a Internet pode contribuir para a “expansão de vínculos sociais numa sociedade que parece estar passando por uma rápida individualização” (p.445). A questão é que a comparação das comunidades virtuais com comunidades físicas fica fora do contexto, visto que uma é diferente da outra, mas nem por isso deveriam ser colocadas em posição de superioridade ou inferioridade. As comunidades virtuais funcionam em um outro plano de realidade, são redes sociais interpessoais, baseadas em laços fracos, muito diversificadas, especializadas, interativas e que promovem uma nova - não superior, nem inferior, mas nova - forma de sociabilidade. Transcendem distâncias, disseminam informações e tem ampla penetração comunicacional.

Sua penetração comunicacional também se dá de nova forma, a internet, diferente dos meios de comunicação de massa tradicionais, como a TV, o rádio, o jornal, em que a produção de conteúdo era “um-todos”, apresenta o modelo “todos-todos” (LEVY, 1999) onde não há pólos claramente definidos entre produtores e receptores. Com esse novo suporte de informação e de comunicação “emergem gêneros de conhecimento inusitados, critérios de avaliação inéditos para orientar o saber, novos atores na produção e tratamento dos conhecimentos” (p.168). Esse é o ideal da inteligência coletiva, “a criação de sinergia entre as competências, as imaginações e as energias intelectuais, qualquer que seja sua diversidade qualitativa e onde quer que esta se situe” (p. 168). Ao permitir a interligação dos indivíduos independentemente do local geográfico em que se situam, o ciberespaço desterritorializa os saberes e torna-se um suporte ao desenvolvimento da inteligência coletiva⁵⁰. Para Levy (2003) o ideal da inteligência coletiva é compreender as competências dos indivíduos em suas multiplicidades de forma a mobilizá-las para ações práticas, processos abertos de colaboração (LEVY, 1999).

Para Castells a coexistência de vários interesses e culturas na rede a torna cada vez mais flexível, com agrupamentos de pessoas físicas e organizações capazes de interagir de forma expressiva. Essa forma coletiva de se difundir conhecimento “moldou de forma definitiva a estrutura do novo veículo de comunicação na arquitetura de rede, na cultura de seus usuários e nos padrões reais de comunicação”

⁵⁰ BEMBEM, Angela Halen Claro y COSTA, Plácida Leopoldina Ventura Amorim . Inteligência coletiva: um olhar sobre a produção de Pierre Lévy. Perspectivas em Ciência da Informação, v.18, n.4, p.139-151, out./dez. 2013. <<http://www.scielo.br/pdf/pci/v18n4/10.pdf>> Acesso em 31/05/2016.

(CASTELLS, 1999). A arquitetura de rede, segundo o autor, sempre será aberta do ponto de vista tecnológico, possibilitando amplo acesso ao público e limitando seriamente as restrições governamentais ou comerciais a esse acesso. De sua origem contracultural permanece assim sua informalidade e capacidade autorreguladora de comunicação, a mesma ideia de Levy, de que muitos contribuem para muitos mas cada um tem sua própria voz.

Para Levy a inteligência coletiva muda completamente as relações de saber na sociedade contemporânea. A informação passa a ser de todos e não mais restrita a grupos seletos ou à mediação midiática, uma nova relação com o conhecimento:

A desterritorialização da biblioteca que assistimos hoje talvez não seja mais do que o prelúdio para a aparição de um quarto tipo de relação com o conhecimento. Por uma espécie de retorno em espiral à oralidade original, o saber poderia ser novamente transmitido pelas coletividades humanas vivas, e não mais por suportes separados fornecidos por intérpretes ou sábios. Apenas, dessa vez, contrariamente à oralidade arcaica, o portador direto do saber não seria mais a comunidade física e sua memória carnal, mas o ciberespaço, a região dos mundos virtuais, por meio do qual as comunidades descobrem e constroem seus objetos e conhecem a si mesmas como coletivos inteligentes. (LEVY, 1999, p. 164)

Levy reflete sobre como o uso crescente das tecnologias digitais e das redes de comunicação interativa acompanha e amplifica uma profunda mutação na relação com o saber (LEVY, 1999). O autor aborda a questão das mudanças na educação em tempos de cibercultura em que o saber está disponível a todos de igual forma, tanto alunos quanto professores. Assim, são construídas novas táticas pedagógicas de ensino, havendo uma mudança qualitativa nas formas de aprendizagem. Não há mais uma centralidade do conhecimento.

Essa questão nos permite refletir sobre as mudanças que vem ocorrendo desde a sociedade disciplinar onde a organização das informações era vertical e hierárquica. Ali o saber, a informação, confundia-se com a posição que cada indivíduo ocupava na hierarquia. Dessa forma as instituições por terem a posse de determinada informação, detinham também o poder de usá-las a seu favor, regulando seus fluxos e exercendo um poder pelo saber que se encontrava fora do alcance da maioria. Na sociedade de controle o saber se dissipou e a sociedade em rede retirou sua verticalidade. A interconexão mudou assim a natureza do próprio poder que se

dissolve entre os indivíduos pelos nós da rede (CAMPOS, 2004). Como já dissemos, hoje o poder se preocupa muito mais com “[...] estratégias de interceptação de mensagens ao rastreamento de padrões de comportamento [...]” (CAMPOS, 2004, p.162) do que em conter as massas ou em construir muros e espaços físicos de vigilância.

É importante nos atentarmos para as questões de vigilância para entendermos que, a sociedade em rede embora ofereça grandes possibilidades de resistência e liberdade de informação e comunicação, também é utilizada para vigilância por meio do controle de fluxos dentre outros mecanismos de controle, muitos desses, que nem temos a noção que nos vigiam e tentam nos controlar. Os anéis da serpente podem ser realmente mais perigosos que os buracos da toupeira, todavia o poder descentrado e não hierárquico ao circular em rede também parece fragilizar as instituições até então acostumadas a centralizá-lo. Como afirma Castells, o poder não desaparece mas tem se tornado mais ineficaz frente aos movimentos em rede:

O poder ainda governa a sociedade; ainda nos molda e exerce domínio sobre nós. Não só pelo fato de que aparatos de diferentes tipos ainda se mostram capazes de disciplinar os corpos e silenciar mentes. Essa forma de poder é ao mesmo tempo eterna e evanescente. Eterna, porque os seres humanos são, e sempre serão, predadores. Contudo, na forma em que existe atualmente, o poder está desaparecendo gradativamente: o exercício desse poder revela-se cada vez mais ineficaz para os interesses que pretende servir. Os Estados podem atirar, porém, diante do perfil de seus inimigos, e do paradeiro dos que os contestam e desafiam, cada vez mais indefinidos, tendem a atirar para todos os lados, correndo o risco de atirar em si mesmo ao longo do processo. (CASTELLS, 2001, p. 423)

Não tentamos aqui ser utópicos, a internet por si só não mudou o mundo e as formas de se exercer o poder. Mas é inegável que trouxe transformações que expandiram horizontes, extinguíram fronteiras, alteraram espacialidades, fizeram surgir novas identidades, e, com isso tem apresentado resistências aos que tentavam e, ainda tentam, centralizar o poder.

Para Castells a sociedade em Rede trouxe consigo uma teoria de transformação cultural. Segundo o autor há na contemporaneidade uma crise de autoridade, como a crise do patriarcalismo que foi um dos pilares da sociedade e hoje enfrenta uma série de desafios com a rápida difusão de ideias em um “mundo interligado por onde

peessoas e experiências passam e se misturam, tecendo rapidamente uma imensa colcha de retalhos formada por vozes femininas, estendendo-se sobre todo o planeta” (CASTELLS, 2001, p.172). Logicamente não foi apenas a sociedade em rede que contribuiu para essa crise, questões como o crescimento da mulher no mercado de trabalho, o aumento das taxas de divórcio, os métodos contraceptivos dentre outras questões são alguns dos elementos que contribuíram para essas mudanças no modelo de família.

Todavia, a mudanças culturais trazidas pelo revolução digital representam um grande salto na forma de se encarar modelos predefinidos como eram os das instituições tradicionais. Ao colocar milhares de indivíduos em contato, sem limites físicos ou geográficos, a rede abre caminho para a pluralidade. Assim, podemos vislumbrar como a abundância de informação e relações sociais disponíveis no ciberespaço contribui para o surgimento de novas identidades, múltiplas, plurais, descentradas (HALL, 2014).

Pois diante das culturas letradas, ligadas à língua e ao território, as eletrônicas, audiovisuais, musicais ultrapassam essa adstrição, produzindo novas comunidades que respondem a novos modos de perceber e de narrar identidades. Estamos diante de novas identidades, de temporalidades menos largas, mais precárias, mas também mais flexíveis, capazes de amalgamar e de conviver com ingredientes de universos culturais muito diversos. (MARTIN-BARBERO in MORAES, 2003, p.66)

É possível perceber que a noção de novas identidades está associada a como os indivíduos acompanham as mudanças no decorrer da história. A pós-modernidade trouxe alterações profundas nos modos de vida e rompeu com os tipos tradicionais de ordem social (GIDDENS apud HALL, 2014). O modo de encarar a vida e as instituições foram alterados, o que nos leva a nosso objeto, a religião, a fim de pensarmos quem são os indivíduos do mundo pós-moderno e como a igreja e toda sua tradição tem acompanhado essas mudanças de identidade.

3.4 Novas identidades religiosas

Para Hall “as transformações associadas à pós-modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas, não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais.” (HALL, 2014, p.18). Em sua abordagem o autor afirma que há um

deslocamento que desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre possibilidade para novas articulações. Isso se torna claro ao olharmos para o campo religioso, pois, vemos nos últimos anos, como já discutimos anteriormente, novas reconfigurações como o surgimento do pentecostalismo e depois do neopentecostalismo, que resultaram em um enorme número de novas denominações religiosas apontando para como a diversidade de identidades e o surgimento de novas comunidades religiosas, trazem um processo de readaptação dentro das igrejas. A igreja se colocou numa situação de competição de mercado após o desmantelamento do monopólio religioso, passando por mudanças a fim de alcançar as mais diversas identidades.

As pluralidades associadas às ferramentas de rede na internet mudaram ainda mais a relação dos indivíduos com as instituições, pois possibilitam que qualquer pessoa conectada possa produzir e compartilhar conteúdos com o mundo inteiro. Ao tornar a comunicação horizontal, sem hierarquias e fazer dos indivíduos tanto receptores quanto emissores (WEISSBERG, 2004), a rede parece contribuir para uma mudança na forma como os indivíduos encaram as hierarquias e relações de poder o que contribui para mudanças de identidade.

A segunda fase da internet a web 2.0⁵¹, principalmente, apresenta ferramentas que permitem ao público compartilhar conteúdo próprio. Essa experiência é ainda reforçada pela convergência das mídias digitais tornando qualquer conteúdo ainda mais fácil e rápido de ser compartilhado na rede. Canais como os blogs pessoais permitem que os indivíduos publiquem desde suas fotos pessoais até reflexões sobre o pensam, em que acreditam e compartilhem com o mundo inteiro. O *Youtube*⁵² permite que qualquer pessoa tenha um canal de vídeos sobre qualquer tema, combinando interatividade e performance com compartilhamentos e comentários.

Assim, as possibilidades que a rede oferece apontam para mais mudanças na identidade cultural do sujeito pós-moderno marcado por uma “cultura de participação” (JENKINS, 2006). Nela os indivíduos não querem apenas ver, mas serem vistos, não apenas ler, mas serem lidos. Todos podem difundir informação, inclusive sobre

⁵¹ O termo Web 2.0 está associado a *aplicações da WEB* onde o objetivo principal é facilitar os seguintes aspectos: Compartilhamento de informações de maneira interativa, interoperabilidade, desenvolvimento com foco no usuário e colaboração na World Wide Web.

⁵² YouTube é um site que permite que os seus usuários carreguem e compartilhem vídeos em formato digital.

religião. Os usuários cristãos podem ter seus próprios websites, canais de vídeos, *podcasts* dentre uma infinidade de possibilidades para difundir suas crenças. Para Mia Lövheim (2012) nos estudos sobre a comunidade religiosa pode-se identificar três fases da identidade religiosa na mídia digital. A primeira fase aparece em meados dos anos 90, sendo caracterizada por uma fascinação com as novas possibilidades de experimentação e reconstrução das formas tradicionais de identidade religiosa. Essa possibilidade de os fiéis expressarem a própria identidade se tornou um dos desafios das igrejas no controle das identidades religiosas (HELLAND apud LÖVHEIM in CAMPBELL, 2012) o que parece apontar para o primeiro momento em que as igrejas se voltaram para o universo digital a fim de acompanhar as mudanças que vinham acontecendo na identidade religiosa.

A segunda fase, mostrou que as atividades religiosas mais populares por volta dos anos 2000 eram a busca de informações, trocas de pedidos ou conselhos de oração através de emails. A internet se mostra como um canal usado pelos públicos da religião para melhorar compromissos com suas crenças. Nesta fase, mostrou-se também que os usuários buscavam interagir online não com estranhos, mas com conhecidos off-line (LÖVHEIM in CAMPBELL, 2012).

A terceira e atual fase é marcada pela integração da mídia digital na vida cotidiana, onde as redes sociais e os novos usos individuais da internet contribuíram para a formação de novas identidades religiosas. Os estudos nessa terceira fase mostram como blogs e *podcasts* são utilizados pelos usuários como meio de narrar e refletir sobre sua jornada espiritual. As práticas religiosas desses indivíduos são narradas em linguagem digital, numa espécie de forma de os fiéis lidarem com as fronteiras borradas do sagrado e profano. Segundo Lövheim (2012), os estudos mostram que os meios digitais estão se tornando mais integrados na vida cotidiana dos indivíduos e que a maioria das narrativas são experiências dos próprios usuários interligadas às “narrativas religiosas” havendo assim não uma separação entre a religião online e a off-line, mas uma se desenvolve ao lado da outra. Essas questões apontam para como a identidade religiosa online está cada vez mais integrada às formas de se lidar com a religião na vida cotidiana.

Há um individualismo religioso que tem crescido a passos largos, em que os indivíduos produzem de maneira autônoma formas de sentido para orientar sua própria vida. A busca por uma relação mais íntima com seu lado espiritual cria a

propensão do “crer sem pertencer” em que, segundo Hervieu-Léger (2015), o indivíduo “estabelece um vínculo entre sua solução crente pessoal e uma tradição crente instituída à qual se reporta de maneira livre” (p. 156). A questão que se coloca é que as identidades religiosas mais flexíveis promovem uma disjunção entre a crença e a pertença, e os indivíduos, embora muitas vezes mantenham um vínculo institucional, passam a apresentar um regime de “autovalidação do crer” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.158) com uma diversificação das formas de crenças que vão corresponder às próprias necessidades de cada um, não mais a partir de códigos globais de sentido religioso como foi por milênios em um regime de “validação institucional do crer” (p. 162).

Também é possível identificar, principalmente a partir das ferramentas em rede, um regime de “validação mútua do crer” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.159), que se dá pelas trocas de experiências, pelo compartilhamento de informações, testemunhos, pelas formas flexíveis de sociabilidade que permitem o contato dos indivíduos com afinidades espirituais, formando grupos e partilhando laços, referências. Há muitos modos de produção e compartilhamento das formas de crer por parte dos indivíduos no ciberespaço. Sites, canais de vídeos, e páginas nas redes sociais são criadas por usuários cristãos sem qualquer vínculo com líderes de comunidades religiosas, que apresentam conteúdo bíblico e reflexões produzidas pelos próprios fiéis. Um bom exemplo é o site Bibotalk.com, criado por Rodrigo Bibo de Aquino. Formado em teologia, ele apresenta no site, junto com mais nove colaboradores que ajudam a produzir o conteúdo, assuntos relacionados à teologia de uma forma não-tradicional. O carro chefe do canal são os *podcasts* gravados, disponíveis também no Itunes, em conversas descontraídas sobre os mais variados temas ligados à bíblia. O site também apresenta conteúdo em texto e vídeos, além de páginas e perfis nas redes sociais. No media kit⁵³ do site há informações sobre o tráfego da página, onde por exemplo, são feitos mais de 55 mil downloads dos *podcasts* por mês, o que nos mostra que não só as igrejas tem seguidores, na pós-modernidade a ‘pregação’ dos ensinamentos bíblicos para as multidões, antes restrita a quem ocupava um lugar no púlpito, agora pode ser feita pelos próprios membros das multidões. “É a rede

⁵³ < http://bibotalk.com/wp-content/uploads/2012/05/bt_mk_03_sp.pdf > Acesso em 09 de novembro de 2016.

horizontal que se tece, sem passar pelos poderes sem passar pelas hierarquias (WEISSBERG, 2004, p.123).

Para Hervieu-Léger (2015) as instituições religiosas são confrontadas com a expansão de uma nova religiosidade, individual e móvel, sobre a qual elas tem pouca influência. Nesse território chamado de ciberespaço, onde as hierarquias são liquefeitas, as instituições parecem se apropriar das ferramentas online a fim de não perder sua voz e recuperar seu regime institucional de validação do crer. Assim surgem novas estratégias para se alcançar os indivíduos, novas sociabilidades religiosas “[...] que se ajustem melhor às necessidades espirituais contemporâneas [...]” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.100).

3.4.1 Religião e novas Territorialidades

O espaço de fluxos não é etéreo, mas ancorado nos espaços de lugar. São computadores interligados, redes de satélites, cabos de fibra ótica, servidores etc., criando uma infraestrutura concreta de constituição das redes telemáticas. Nessa fusão de espaço de lugar e espaço de fluxo, vemos a constituição dos territórios informacionais: além do território físico, do controle simbólico, corporal, cultural, vemos surgir uma nova dimensão, um território que podemos chamar de território de controle de informação, o território digital informacional⁵⁴

Castells (1999) chama o ciberespaço de espaço de fluxos, uma nova lógica espacial que está em polaridade com os espaços de lugar, que seriam os espaços físicos de um local, o espaço urbano. Sendo o espaço, na teoria social, um local de suporte material onde se dão as práticas sociais, tendo assim uma função e um sentido social (CASTELLS, 1972), nota-se que a sociedade em rede ao promover novas formas de práticas sociais, mediadas pelas tecnologias eletrônicas, promove o surgimento dessa nova forma espacial, o espaço de fluxos. “A infra-estrutura tecnológica que constrói a rede define o novo espaço como as ferrovias definiam as “regiões econômicas” e os “mercados nacionais” (CASTELLS, 1999, p.502).

⁵⁴ LEMOS, André. Cibercultura como Território Recombinante. Transcrição revisada da conferência ministrada no evento “Territórios Recombinantes”, realizado no Instituto Goethe (ICBA), em Salvador, em agosto de 2006.

Os espaços de lugar não desaparecem, mas surgem novas formas de se relacionar com a cidade, com os indivíduos, novas formas de interação social. A rede permite nos relacionarmos com diversos espaços, as fronteiras são apagadas, criam-se processos de desterritorialização, mas também de novas territorializações.

Para nossos propósitos, a característica mais importante das redes é seu efeito concomitantemente territorializador e desterritorializador, o que faz com que os fluxos que por elas circulam tenham um efeito que pode ser ora de sustentação, mais 'interno' ou construtor de territórios, ora de desestruturação, mais 'externo' ou desarticulador de territórios (HAESBAERT, 2004, p. 294).

A sociedade em Rede, conforme já falado anteriormente, rompe com os limites físicos e temporais e assim permite uma sobreposição de territórios, uma multiterritorialidade. Há um território virtual (LEVY, 1999) que passa a ser ocupado pelos indivíduos através dos seus perfis na rede. Nas redes sociais digitais cada pessoa com acesso à internet pode criar seu perfil e interagir com os perfis das outras pessoas. Trocam-se mensagens, áudios, vídeos, experiências, emoções, opiniões. As identidades se atualizam constantemente em rede. A comunicação acontece sem que tenhamos que sair de casa. Ocupamos e nos movemos por diversos territórios apenas com cliques, interagimos por aplicativos de comunicação. Telas e teclados interligados em rede nos permitem, visitar, conhecer, habitar. Como McLuhan (1964) já havia destacado, com as novas tecnologias surgem novas formas de se relacionar, de habitar. Há assim um impacto direto sobre os territórios.

Há aqui uma imbricação entre os diversos territórios que compõem essa minha experiência: o território físico (o ICBA, Salvador, Brasil...), meu território corporal e subjetivo, o território econômico, jurídico, cultural onde estou imerso, o meu território informacional, ao qual somente eu tenho acesso a partir de minhas senhas pessoais. Assim, o território informacional deve ser pensado nessa miríade de territórios e deve ajudar a manter a privacidade e a segurança do meu território. O reconhecimento do território informacional é comunicacional, mas também social e político. Ao aumentar a possibilidade de trocas entre consciências (blogs, fóruns, chats, redes p2p etc....), as mídias pós-massivas aumentam a probabilidade de ocorrência de processos comunicativos, ampliando as formas de recombinação. Com as tecnologias móveis e os territórios informacionais, essa potência da emissão, da conexão e da reconfiguração aumenta ainda mais as práticas de colaboração e recombinação, aliando de forma mais forte comunicação, comunidade, sociabilidade e mobilidade. (LEMOS, 2006, p.45)

Inúmeros territórios são criados no espaço de fluxos, no ciberespaço, permitindo novas práticas sociais, locais de relações (RAFFESTIN, 1993). O caráter interativo da rede tem permitido cada vez mais interação social, lazer, novas formas de linguagem, formação de comunidades que desenvolvem laços de sociabilidade e compartilham experiências, informações, conhecimento. Lemos traz a noção de território informacional, formado pelo espaço telemático, por senhas de acesso e lugares físicos de conexão. Esse novo território tem transformado o espaço urbano e a vivência nas grandes cidades permitindo uma constante reterritorialização.

No começo de século XXI as mídias locativas reforçam a hibridação do espaço físico com o ciberespaço, trazendo novas implicações para o espaço urbano. O fluxo comunicacional se dá por redes sem fio e dispositivos móveis, caracterizando a era da comunicação ubíqua, senciante e pervasiva (Lemos, 2006) das mídias locativas. Novas práticas sócio-comunicacionais emergem como vimos. As referências da cidade não se vinculam apenas às marcas territoriais físicas, mas a eventos informacionais dinâmicos, embarcados nos objetos e localidades. Essas transformações configuram a ciberurbe (Lemos, 2006, p. 11).

Há uma reconfiguração do urbano, um redimensionamento das práticas sociais com o uso de dispositivos móveis “criando lugares sociais, territórios socialmente relevantes” (SAINT apud LEMOS, 2007, p. 11). Enfim, tanto as mídias locativas, quanto as mídias sociais deixam explícito que com a internet surgem novos territórios, novas ocupações. Muda-se a forma de se relacionar com o espaço vivido, estabelecem-se novas relações com a cidade, com os indivíduos, com o Estado e também com a religião.

Haesbaert percebe território e rede juntos, o território-rede seria o caráter móvel do território, dado principalmente pelas tecnologias de informação que tem o poder de conectar e ao mesmo tempo desconectar territórios. A partir daí concebe-se a noção de multiterritorialidade processo que:

“[...] implica assim a possibilidade de acessar ou conectar, num mesmo local e ao mesmo tempo, diversos territórios, o que pode se dar tanto através de uma ‘mobilidade concreta’, no sentido de um deslocamento físico, quanto ‘virtual’, no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do ciberespaço (HAESBAERT, 2004, p. 343-44).

Haesbaert se aprofunda na questão da (re)territorialização que implica a complexidade de processos que envolvem a construção de territórios cada vez mais múltiplos formando essa multiterritorialidade (HAESBAERT, 2004).

Geograficamente falando, não há desterritorialização sem reterritorialização pelo simples fato de que o homem é um "animal territorial" (ou "territorializador", como afirmou o sociólogo Yves Barel). O que existe, de fato, é um movimento complexo de territorialização, que inclui a vivência concomitante de diversos territórios - configurando uma multiterritorialidade, ou mesmo a construção de uma territorialização no e pelo movimento (HAESBAERT apud HAESBAERT, 2004, p. 20).

Assim, o que vemos na sociedade em rede é um “processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e extremamente complexo”. (HAESBAERT apud HAESBAERT, 2004, p. 20). Para entender essa questão é preciso ter uma visão do território para além da dimensão material na realidade contemporânea, que, dominada pelo mundo das imagens e das representações mostra-nos um território muito mais relacional.

“[...] dentro dessas novas articulações espaciais em rede surgem territórios-rede flexíveis onde o que importa é ter acesso, ou aos meios que possibilitem a maior mobilidade física, dentro da(s) rede(s), ou aos pontos de conexão que permitam "jogar" com as múltiplas modalidades de territorialidade existentes, criando a partir daí uma nova (multi)territorialidade. (HAESBAERT, 2004, p. 39)

A apropriação multiterritorial dos indivíduos promove mudanças identitárias que transformam, diversificam as relações com o espaço, o território, as instituições. Formas sociais tradicionais tem sido cada vez mais questionadas. Levy (1999) traz a noção de “desterritorialização da biblioteca” com novas formas de construção de conhecimento, assim também podemos falar de uma desterritorialização da religião, com novas formas do crer.

É importante nos atentarmos para o quanto o território físico sempre significou para a instituição religiosa. A territorialidade religiosa se expressa há séculos na paisagem do santuário que representa “o marco do espaço construído e de significação simbólica da presença do sagrado” (GIL FILHO, 2012, p. 101). A instituição religiosa atua com suas estruturas de gestão e ação social da religião, e se apropria tanto do

lugar igreja, considerado sagrado, quanto dos seus atores sociais que são submetidos à hierarquia entre clero e leigos (GIL FILHO, 2012). Ali o discurso religioso se legitima e se torna carregado de significado. Entretanto o que vemos na pós-modernidade é cada vez mais o templo religioso, antes local supremo da prática da fé e da autoridade eclesiástica dividindo fronteiras com o espaço virtual, e o poder, outrora concentrado nas instituições, hoje descentrado e disseminado entre os nós das redes onde não há diferenças entre emissor e receptor e a informação circula em tempo real para todos. Assim, a Internet, pode ser vista, em certa medida, como facilitadora de mudanças tanto na identidade religiosa quanto na estrutura organizacional da igreja, pois o que vemos acontecer são as instituições fazendo um uso cada vez maior dos aparatos digitais com o intuito de afirmar sua legitimidade no campo religioso e como produtora de sentido.

No território-rede da internet, os líderes religiosos, que personificam o poder da instituição de gestão do sagrado, dividem o “púlpito virtual” com inúmeros porta-vozes que compartilham de suas crenças, muitos contra, muitos a favor da tradição cristã, mas todos com uma similaridade, abalam juntos a autoridade central das instituições que foram a única voz da religião por séculos.

É verdade que o uso da mídia não é novidade no cenário cristão. A impressão criada por Gutenberg possibilitou que a bíblia chegasse a um número cada vez maior de pessoas. A TV, o rádio como já dissemos contribuiu para o crescimento da audiência da mensagem cristã e com a web não seria diferente. A igreja percebeu seu potencial evangelizador, afinal a comunicação em rede permite que a mensagem chegue a qualquer parte do globo onde haja uma conexão. Assim no ciberespaço há inúmeros processos de re-territorialização para prática da fé. São inúmeros sites, perfis e páginas nas redes sociais, canais de vídeos que buscam transmitir a mensagem cristã, sejam ligados a instituições religiosas ou não.

Assim nota-se um abalo na autoridade religiosa diferente daquele ocasionado pela secularização. As novas formas de se encarar a autoridade e hierarquia, as novas materialidades trazidas pela web 2.0 trouxeram mudanças de identidade e consequentemente parecem mudar o discurso, os rituais e a religiosidade como tradicionalmente a conhecemos descortinando uma ‘nova religião’ na era digital. O reencantamento trazido pelas mídias de massa, como TV e rádio restringiam o

discurso à instituição religiosa, sendo um canal de reencantamento de mão única. Com a comunicação todos-todos trazida pela web, a instituição divide seu espaço com outros indivíduos. Agora esse espaço da experiência religiosa é um campo aberto, está em todo lugar onde há sinal de internet.

Como os indivíduos estão sempre presentes no ciberespaço, a instituição religiosa também ali se coloca de todas as formas possíveis. Os sermões pregados no templo são disponibilizados online, os cultos tem cobertura fotográfica para possibilitar a criação de álbuns online e fotos no *Instagram*⁵⁵. No *Facebook*⁵⁶ há espaços para perguntas, pedidos de oração, aconselhamento online e os sites apresentam opções para ofertas e dízimos online. E os indivíduos interagem, deixando comentários, fazendo pedidos de oração – muitas vezes públicos, nos próprios comentários de alguma publicação nas redes sociais –, curtindo e compartilhando⁵⁷ publicações, por exemplo. Aqui vemos tanto igrejas que nasceram durante a pós-modernidade como a Igreja Universal do Reino de Deus, até igrejas com séculos de tradição como a Luterana, fazendo uso das mídias sociais para interagir com os públicos. A presença ou ausência na rede são fontes cruciais de dominação (CASTELLS, 1999), portanto a religião precisa ocupar como um canal para recuperar e manter sua legitimidade.

A inclusão da maioria das expressões culturais no sistema de comunicação integrado baseado na produção, distribuição e intercâmbio de sinais eletrônicos digitalizados tem consequências importantes para as formas e processos sociais. Por um lado, enfraquece de maneira considerável o poder simbólico dos emissores tradicionais fora do sistema, transmitindo por meio de hábitos sociais historicamente codificados: religião, moralidade, autoridade, valores tradicionais, ideologia política. Não que desapareçam, mas são enfraquecidos a menos que se recodifiquem no novo sistema, onde seu poder fica multiplicado pela materialização eletrônica dos hábitos transmitidos espiritualmente: as redes de pregadores eletrônicos e as redes fundamentalistas interativas representam uma forma mais eficiente e penetrante de doutrinação em nossas sociedades do que a transmissão pelo contato direto da distante autoridade carismática. (CASTELLS, 1999, p.461)

⁵⁵ *Instagram* é uma rede social *online* de compartilhamento de fotos e vídeos entre seus usuários, que permite aplicar filtros digitais e compartilhá-los em uma variedade de serviços de outras redes sociais, como Facebook, Twitter, Tumblr e Flickr.

⁵⁶ Facebook é uma rede de relacionamento social com mais de 1 bilhão de usuários do mundo todo. Entre suas funcionalidades está a publicação de conteúdo pessoal em forma de vídeos, fotos e texto, o compartilhamento de links de notícias, vídeos, gifs e a criação de páginas, perfis, eventos e grupos de discussão que permite a participação ativa de seus usuários.

⁵⁷ Curtir e compartilhar são opções de interação em publicações oferecidas pelo site de relacionamento Facebook. As pessoas usam o botão curtir para mostrar que gostaram ou concordam com determinada publicação de um ator, já o botão compartilhar permite que um ator compartilhe na sua linha do tempo a publicação de um outro ator.

Não podemos dizer todos, visto que essa pesquisa não tem o interesse de generalizar, mas encontramos na web inúmeros exemplos de líderes religiosos que usam a rede como forma de manter sua autoridade. Como vimos anteriormente os pastores e líderes se apropriaram da mídia de massa, inicialmente o rádio e a TV, com destaque para a igreja eletrônica que se tornou, de acordo com o discurso religioso, um instrumento de evangelização. Ignorando a Reforma Protestante de raiz, que contestava a questão da autoridade religiosa, a maior parte das igrejas protestantes que vemos hoje, recorrem novamente à figura do ministro religioso como mediador entre Deus e os homens, como perito religioso na busca de se criar novas hierarquias entre leigos/seguidores e autoridades religiosas a serem seguidas.

Essa situação parece ter sido sustentada sem grandes percalços nas primeiras décadas de atuação midiática das igrejas que se deu principalmente a partir dos anos 60 com a igreja eletrônica. As transmissões religiosas se davam de um (o pastor/líder) para todos os outros (a sociedade). Mas o que acontece quando a sociedade vai se tornando uma sociedade em rede é uma mudança na forma de encarar as hierarquias religiosas também. É nesse momento, mais precisamente a partir da década de 90 que vemos o número dos sem-religião se intensificar, assim como o início da perda de seguidores de igrejas que até então só vinham crescendo como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Por ser um território de questionamento das hierarquias em que as manifestações individuais de religiosidade ganham cada vez mais espaço, as instituições religiosas parecem tentar amplificar sua voz sendo encarnadas por seus líderes religiosos na web, que com seu carisma, alcançam muito mais seguidores nas redes sociais que as páginas de suas respectivas igrejas. A IURD por exemplo, apresenta 1.871.415 seguidores⁵⁸ enquanto seu líder Edir Macedo tem 2.042.23 milhões de seguidores⁵⁹.

Com a performance desses líderes a instituição se torna reconhecida por seus representantes numa busca para manter sua territorialidade na rede que vai muito além da evangelização. Na última onda de pesquisa americana sobre autoridade religiosa, Cheong (apud Campbel, 2012) mostra que os líderes veem a internet não mais como uma ameaça a sua autoridade, como nas primeiras pesquisas realizadas

⁵⁸ <https://www.facebook.com/IgrejaUniversal/?fref=ts> Acesso em 03/06/2015

⁵⁹ <https://www.facebook.com/BispoMacedo/?fref=ts> Acesso em 03/06/2015

nos anos 90, mas como um espaço de complementaridade tendo papel positivo na vida dos indivíduos. Assim eles a usam para manutenção de sua autoridade havendo uma harmonia entre as práticas online com as atividades das comunidades religiosas. Cheong também aponta para o que ela e outros pesquisadores chamam de “estratégia arbitrária” em que os líderes religiosos tem ajustado sua identidade social que passa de líderes e sábios para a de guias e mediadores de conhecimento. Essa arbitragem em linha estratégica facilita a co-criação de informações e de conhecimentos, em condições em que a cooperação com leigos é determinada por um poder discricionário entre a liderança para determinar informativos e resultados interpessoais que não desestabilizem a instituição. Por exemplo, resultados de um estudo de pastores cristãos mostrou como líderes monitoram sua comunicação online (por exemplo, reduzindo seletivamente a resposta de e-mail) e justificam a validade de sua autoridade (por exemplo através da elaboração de conteúdo sobre as escrituras e sublinhando as suas próprias interpretações através de novos ministérios "on-line" e atividades de *branding*), a fim de reforçar a regulação normativa (Cheong et al. 2011a apud Campbel, 2012).

Vemos essas questões claramente nas páginas das redes sociais de vários líderes religiosos no Brasil com reflexões que eles fazem sobre a bíblia ou até mesmo sobre outros assuntos sejam culturais, políticos ou econômicos, em que são criados layouts a partir de estratégias de comunicação e marketing para gerar comentários e compartilhamentos sendo assim disseminados não apenas entre a comunidade cristã, pois o compartilhamento em rede alcança uma pluralidade de indivíduos. O líder posta, é ele assim o “dono” da mensagem, os sujeitos comentam, positiva ou negativamente e também compartilham, numa situação de concordância com a mensagem na maioria das vezes. Assim esses líderes pretendem assumir uma posição de mediadores do discurso religioso apresentado, numa posição de autoridade do discurso. Verifica-se uma ação institucional de apropriação desses espaços, colocando-se como autoridade do discurso e portanto estabelecendo uma territorialidade institucionalizada nos territórios do ciberespaço.

Portanto a territorialidade do sagrado remete a um qualitativo exercido pelos sujeitos cuja autoridade é atribuída ao transcendente, sendo essa expressão a razão de ser dos atributos absolutos transferidos ao clero especializado, ungidos pela instituição. (GIL FILHO, 2012, p. 97)

A territorialidade do sagrado na web parece não pertencer apenas à igreja, sendo disseminada pelos nós da rede. Mas o que vemos é uma presença cada vez mais constante dos líderes religiosos nas redes sociais, com discursos que vão muito além do religioso, numa aparente tentativa de se manter sempre presente ocupando um território cada vez maior como voz do discurso.

Os líderes religiosos, tentam regulamentar certos padrões de conduta por meio de suas postagens em suas redes sociais. São vídeos de pregações rápidos, buscando se adequar à instantaneidade de web, posts curtos e elaborados sobre os mais diversos assuntos, com vistas a conseguir engajamento de seus seguidores. Do outro lado, vemos os indivíduos que seguem esses líderes apresentando as mais diversas reações que vão desde elogios à postagem dos líderes religiosos, passando por críticas de alguns que descreem totalmente sobre as questões colocadas, até aqueles que, mesmo cristãos, se posicionam contrários às posições estabelecidas nas postagens.

Tal situação mostra como as crenças têm se disseminado e se conformado cada vez menos com modelos estabelecidos pelas instituições, que têm sua capacidade reguladora enfraquecida (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Nesse ano de 2016 a campanha dos dia dos namorados de uma grande loja de departamentos, a C&A, criou um comercial para celebrar a data com a campanha: "Misture, Ouse e Divirta-se", em que homens e mulheres trocavam de roupas uns com os outros, homens se vestiam com roupas de mulher e mulheres se vestiam com roupas de homens. A pastora da igreja Batista da Lagoinha, Ana Paula Valadão, postou em seu perfil do *Instagram* um pedido de boicote à marca que, segundo ela, estaria fazendo apologia ao que ela chamou de ideologia de gênero. A postagem foi comentada e compartilhada por milhares de pessoas, com opiniões das mais diversas, mostrando que há um pluralismo de ideias e crenças que circulam na rede, num processo de individualização do crer que deixa claro o caráter de escolha pessoal das atitudes de crer dos indivíduos contemporâneos, não mais centradas num líder ou instituição.



Legenda 1: Postagem de Valadão contra campanha C&A

Fonte: www.instagram.com

A postagem da pastora gerou muita polêmica e além dos comentários, gerou inúmeras publicações dos internautas, muitos cristãos inclusive, criticando a atuação da também cantora gospel. Foram inúmeros vídeos de indignação, além da cobertura midiática que o assunto ganhou gerando ainda mais visibilidade para a campanha da loja que deveria ser boicotada.

Estabelecem-se assim relações de poder, em que os indivíduos, tidos como leigos durante muito tempo, levantam sua voz e apresentam suas opiniões e percepções com relação às questões de cunho sagrado. E os líderes do outro lado apresentam estratégias para manter a centralidade do discurso e assim preservar sua autoridade. No caso apresentado, após muitas discussões a pastora resolveu postar uma resposta em forma de vídeo, reafirmando o discurso da postagem e se voltando para os críticos dizendo que estava orando por eles e encorajando os cristãos que a apoiaram a continuarem apoiando a verdade, que seria seu discurso firmado na palavra de Deus.

Olá pessoal os últimos dias têm sido bastante interessantes, desde que eu me posicionei a favor da família tradicional e contra a imposição da ideologia do gênero eu quero dizer pra você que tem respondido com palavras tão agressivas nas minhas redes sociais, que eu aprendi com Senhor Jesus, a amar os meus inimigos e a orar pelos que me maldizem, pelos que me perseguem e eu quero dizer que eu tenho orado por você, eu tenho abençoado você e eu quero agradecer aos cristãos que continuam como eu acreditando que a palavra de Deus é imutável não importa a geração, a sociedade, os tempos e as épocas, os princípios e os valores da palavra são eternos. O Senhor Jesus veio ao mundo e o evangelho de João disse que ele veio com amor e verdade. Vamos continuar falando a verdade, em amor.⁶⁰

Há um aspecto de perda da regulamentação institucional religiosa conforme descrito por Hervieu-Léger (2015), dando sinais da passagem de uma “religião instituída” para uma “religião recomposta”. Em países como a França da autora esse movimento de enfraquecimento institucional da religião já é mais avançado, mas os números têm mostrado um Brasil em que também a crença individual cresce mais a cada ano. Assim, o que se vê, e que examinaremos melhor no estudo de caso no próximo capítulo, são [...] “instituições que tentam renovar sua pedagogia em direção às jovens gerações cujos comportamentos e expectativas as derrotam” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 57), numa tentativa de conquistar, ou reconquistar seu espaço no cenário religioso contemporâneo em que se evidencia uma territorialidade institucional enfraquecida e que divide a cena com diversas outras territorialidades.

⁶⁰ Transcrição do vídeo de resposta da pastora Ana Paula Valadão em resposta às críticas pelo post contra a campanha da C&A. <<https://www.youtube.com/watch?v=gGtKBGEEZMc>> Acesso em 15/06/2016.

4. Autoridade na Rede? O Discurso de Silas Malafaia

Como vimos no capítulo anterior, as redes de computadores, com seu dinamismo na forma de circular informação e conhecimento, trouxeram mais combustível para mudanças em como se estabelecem as relações de poder na pós-modernidade. Sua interatividade e conectividade permanentes encontram-se a serviço de uma lógica que direciona valores, pauta comportamentos e cria novas formas de se relacionar. Nesse contexto, no ambiente digital o campo religioso passa a se estabelecer para além dos templos, em novas territorialidades, e a englobar as características e peculiaridades deste novo cenário. Na rede as instituições religiosas são encarnadas nas figuras de seus líderes religiosos, buscando legitimação no ambiente online, numa aparente tentativa de manter sua autoridade mesmo num ambiente que revela uma comunicação muito mais horizontal, embora não completamente como veremos, que hierárquica.

Buscando pistas de como se estabelece essa busca por legitimação, neste capítulo abordaremos como se constrói o discurso do pastor Silas Malafaia na rede social *Twitter*, mas, antes de iniciar essa discussão e análise, faz-se necessário atentarmos para como os sites de rede social e as redes sociais na internet ao estabelecerem novos territórios acabam por desvelar novas formas de circulação e legitimação dos discursos (RECUERO, 2014).

Apesar de serem concebidas como interligadas de forma horizontal e predominantemente descentralizadas (DUARTE, SOUZA e QUANDT, 2008), de acordo com Barabási as redes possuiriam alguns nós que teriam mais “destaque” que outros, sendo altamente conectados, os chamados *hubs* ou conectores, enquanto a grande maioria de nós teriam poucas conexões. Barabási chama essa situação nas redes de “*rich get richer*”, em que os hubs seriam os “ricos”, que tenderiam a receber sempre mais conexões (BARABÁSI apud RECUERO, 2005).

Os hubs são o mais forte argumento contra a visão utópica de um ciberespaço igualitário. Sim, todos temos o direito de colocar o que quisermos na Web. Mas alguém perceberá? Se a Web fosse uma rede randômica, teríamos a mesma chance de ser vistos e ouvidos [...] Em comparação a esses hubs, o restante da Web é invisível. Para todos os propósitos práticos, páginas conectadas por apenas um ou dois outros documentos simplesmente não existem. É quase impossível encontrá-las. Até as ferramentas de busca lhes

são desfavoráveis, ignorando-as quando rastreiam a Web à procura de novos sites mais interessantes. (BARABÁSI, 2009, p. 53)

Podemos ver assim que as interações mediadas por computador nas redes sociais são marcadas por relações de poder, em que alguns podem ter mais voz que outros de acordo com seu grau de conexões. Os sites de redes sociais abrigam diversas formas de redes sociais⁶¹, sendo uma relação de atores e suas conexões que podem ser desde pequenas conexões entre cada indivíduo ou ator até fenômenos de *clusterização* que se dão pela presença de conectores na rede, criando uma tendência em que os novos nós de uma rede conectem-se preferencialmente aos nós mais conectados (*hubs*) (BARABÁSI apud RECUERO, 2005).

Segundo Recuero (2005) é fundamental estudar as redes sociais também a partir de sua estrutura que é formada por laços e capital social. Em seus estudos, Recuero (2008) relacionou diversos valores percebidos em blogs brasileiros com os tipos de capital social descritos por Putnam (2000) e Ellison et al. (2007), são eles: visibilidade, reputação, autoridade, popularidade, interação e suporte social. Esses valores seriam “formas mais específicas de capital social, apropriadas e moldadas pela rede social” (RECUERO e ZAGO, 2009, p.74).

Assim, a motivação para postagens nas redes sociais estariam relacionadas a estar mais visível na rede, estando o conceito de visibilidade ligado diretamente ao de centralidade. Já o valor reputação segundo Recuero e Zago (2009) diz respeito à percepção que outros possuem de um determinado ator; a autoridade está relacionada ao reconhecimento de um ator sendo superior aos demais; a popularidade se relaciona com o número de conexões que um determinado nó recebe e sua centralidade na rede; a interação é um valor que permite aos atores relacionarem-se com outros; e o suporte social um valor a partir do apoio recebido pela rede social, quando solicitado por um ator.

A procura desses valores pelos atores sociais na rede aplica-se fortemente ao que temos visto até aqui a respeito da corrida das instituições religiosas para recuperar e

⁶¹ Uma rede social é definida como um conjunto de dois elementos: atores (pessoas, instituições ou grupos; os nós da rede) e suas conexões (interações ou laços sociais) (WASSERMAN E FAUST, 1994; CARRINGTON, SCOTT E WASSERMAN, 2005; DEGENNE E FORSÉ, 1999) apud RECUERO, Raquel. Comunidades em Redes Sociais na Internet: Proposta de Tipologia baseada no Fotolog.com. Tese de Doutorado. UFRGS: Porto Alegre, 2006

manter sua legitimidade por meio da rede. As relações de poder se desenham na rede de forma clara na busca dos atores por destaque, por autoridade. No caso das igrejas esse papel é cumprido pelos líderes religiosos que tentam se colocar como autoridades do discurso, a fim de garantir assim sua centralidade nas redes sociais.

Na análise do discurso do pastor Silas Malafaia buscaremos pistas sobre essa busca por valores relacionados ao capital social, onde o poder aparece disfarçado nas práticas discursivas, de forma a ser legitimado mantendo relações de dominação.

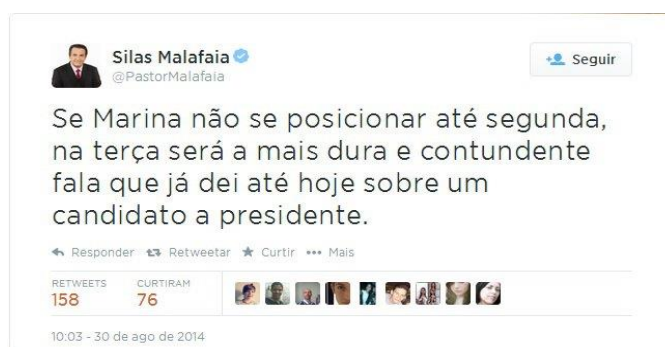
4.1 Quem é Silas Malafaia?

Silas Malafaia é pastor e televangelista pentecostal há mais de 30 anos. Coordena e apresenta o programa de TV “Vitória em Cristo”⁶², que está há mais de 30 anos ininterruptos no ar. Além disso é pastor líder da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, que conta com mais de 25 mil membros, desde 2010 e presidente da Editora Central Gospel e da gravadora Central Gospel Music. Na página da Igreja⁶³ que dirige há informações sobre diversos projetos sociais e eventos de cunho gospel organizados pelo pastor todos os anos, sendo ele também presidente do Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro e vice-presidente do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil, entidade que agrega mais de 8,5 mil pastores brasileiros.

Conferencista nacional e internacional o pastor é bastante conhecido no âmbito evangélico. É figura influente no meio gospel, com 47 livros publicados, e tem se tornado cada vez mais conhecido não só no Brasil como no mundo por suas declarações conservadoras e polêmicas, a maioria delas postadas em suas redes sociais. Tem se destacado na mídia por sua atuação política e postura crítica diante de temas como os direitos dos homossexuais e a legalização do aborto. Apesar de nunca ter ocupado um cargo político, Malafaia apresenta grande influência na política brasileira usando suas redes sociais há anos para fins eleitoreiros.

⁶² O programa é transmitido para várias cidades do Brasil, todos os sábados, de meio-dia às 13h, pela rede Bandeirantes; de 09h às 10h, pela Rede TV; e de segunda a sexta-feira, de 16h às 17h. Sua versão dublada para o inglês é exibida em mais de 200 países da Europa, Oriente Médio, África e a Ásia.

⁶³ <http://www.vitoriaemcristo.org/>



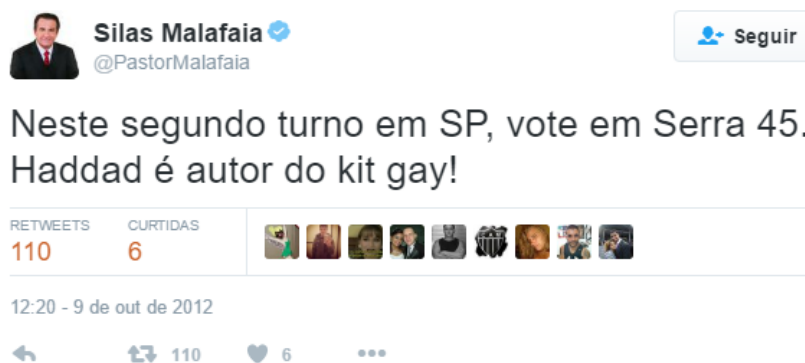
Legenda 2: Malafaia ameaça Marina para mudar seu plano de governo em sua candidatura à presidência da república em 2014
Fonte: www.twitter.com



Legenda 3: Malafaia faz campanha contra o PT em 2014, nas eleições presidenciais
Fonte: www.twitter.com



Legenda 4: Nas eleições municipais de 2016, o pastor fez campanha contra os partidos de esquerda do país
Fonte: www.twitter.com



Legenda 5: Nas eleições municipais de 2012, o pastor fez campanha contra o candidato do PT Haddad e apoiou o candidato do PSDB, José Serra
Fonte: www.twitter.com

Nas eleições de 2012, o pastor apoiou o candidato José Serra (PSDB) à Prefeitura de São Paulo e, 24 prefeitos e 16 vereadores que o pastor apoiou, em sete Estados diferentes⁶⁴, venceram as eleições neste mesmo ano. Em 2014, fez campanha à Presidência da República no primeiro turno para Marina Silva e no segundo turno para Aécio Neves (PSDB) e apoiou o processo de impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016, discursando nos sites de redes sociais, em seu programa de TV e organizando movimentos pró-impeachment.

Presente em 4 sites de redes sociais: o *Twitter*, o *Facebook*, o *Youtube* e o *Instagram*, nossa escolha para análise foram suas postagens no *Twitter* por ser o site de rede social com maior participação do pastor. Neste site, com o perfil @pastormalafaia, o pastor costuma expressar opiniões pessoais com diversas postagens diárias, aparentemente escritas por ele mesmo, intercaladas com posts mais institucionais da igreja e da sua editora Central Gospel, que podem ser feitos por sua equipe de marketing, visto que são postagens bem pontuais e muito diferentes das postagens escritas em primeira pessoa e de forma mais espontânea pelo pastor. As outras redes não apresentam tantas postagens com cunho mais pessoal e opinativo como o *Twitter*, daí nossa escolha por essa rede social.

⁶⁴<<http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2012-10-11/pastor-silas-malafaia-se-consolida-nas-eleicoes-como-lider-politico-nacional.html>> Acesso em 19 de setembro de 2016.

4.2 O Perfil @pastormalafaia

Antes de falar do perfil do pastor Silas Malafaia, é fundamental abordarmos as principais características da rede social *Twitter*, para entendermos a dinâmica da análise que será realizada.

Lançada em outubro de 2006, a rede social *Twitter* é hoje uma das maiores do mundo com mais de 313 milhões de usuários ativos por mês e mais de 1 bilhão de visitantes únicos por mês⁶⁵. No site cada usuário pode construir uma página de perfil que poderá ser “seguida” por outros perfis de atores. Ali também é possível escolher quais atores “seguir”. A partir de então se estabelecem conexões por meio de links nas páginas de cada usuário. As mensagens publicadas por cada ator, chamadas “tweets”, ocorrem em tempo real e podem ser acompanhadas por cada seguidor em sua própria página.

Os tweets têm um limite de 140 caracteres por postagem e a essência de postagem de textos curtos tornou-se uma máxima da rede social, que ficou conhecida como um microblog. Pelo site também é possível enviar mensagens diretas (DMs) para um usuário específico e replicar (retwitter ou RT) uma postagem de outro usuário atribuindo-lhe a autoria do tweet. As postagens também podem ser curtidas e comentadas pelos seguidores do autor delas.

No Twitter, essas conexões vão ainda mais longe: além de formar as redes pela conversação, é possível formar uma rede de contatos na qual jamais houve qualquer tipo de interação recíproca. E essa conexão, embora não recíproca, pode dar ao ator acesso a determinados valores sociais que não estariam acessíveis de outra forma, tais como determinados tipos de informações. Considera-se essa conexão como social porque o ator adicionado é informado desse acréscimo, podendo impedi-lo, se desejar. [...] Huberman, Romero & Wu (2009) mostraram outras consequências dessas conexões não recíprocas. Os autores apontam que, no Twitter, os usuários costumam ter muitos contatos, mas interagem efetivamente com poucos deles. Com base nisso, vão dizer que, no Twitter, há duas redes: uma composta pelas relações de contatos estabelecidas na rede (quem segue quem) e outra rede mais escondida, composta pelas relações entre quem efetivamente interage com quem. Huberman, Romero e Wu (2009) afirmam que “a rede social que importa” é a escondida, formada pelas pessoas que efetivamente interagem umas com as outras – rede na qual se esconde a rede social propriamente dita. (RECUERO e ZAGO, 2009, p.83)

⁶⁵ <https://about.twitter.com/company> acesso em 26/09/2016.

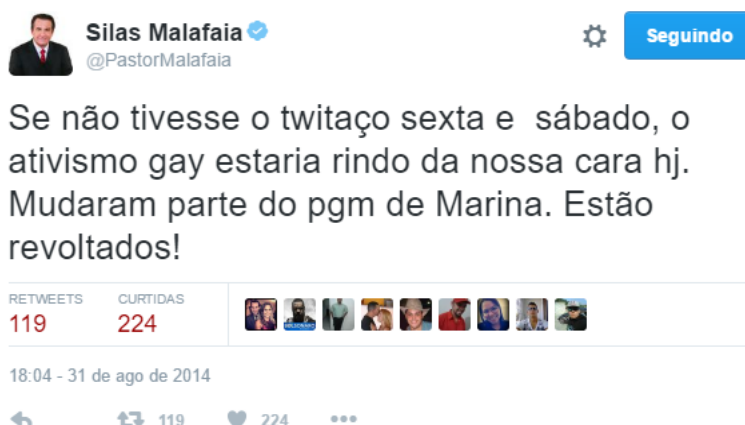
A rede social *Twitter* é muito utilizada para troca de informações por meio do compartilhamento de links de outros sites, imagens ou vídeos. O *Twitter* tornou-se uma referência na transmissão de informações mundialmente, apresentando uma lista de assuntos mais comentados nos países e no mundo, os *Trending Topics* (TTs). Essa lista em tempo real é organizada a partir de marcadores, também conhecidos por *hashtags*⁶⁶ (#).

O perfil do pastor Silas Malafaia soma mais de 29 mil tweets⁶⁷ do líder religioso desde a criação da sua página que é seguida por 1.3 milhões de pessoas, o que o coloca como *Hub* com alto grau de conexões. Acreditamos que o perfil é utilizado pelo próprio pastor, ao contrário de alguns líderes que têm equipes de gestão das mídias sociais, pela linguagem em primeira pessoa e postagens bem espontâneas e com cunho opinativo. Ao se referir a algum tweet do perfil @pastormalafaia, a imprensa também atribui a autoria a ele, por isso trabalharemos com a ideia de que o próprio pastor escreve as postagens que por vezes chegam a mais de sessenta em um só dia.

Estando no *Twitter* desde março de 2010, o perfil de Silas Malafaia já foi palco de inúmeras polêmicas. O pastor já entrou em discussões pela rede social com o jornalista Ricardo Boechat, com o ator José de Abreu, com o youtuber Felipe Neto, dentre outros. Em setembro de 2014 o pastor convocou um tuitaço, convidando todos os cristãos a tuitar contra o programa de Governo da candidata à presidência da república Marina da Silva, pois segundo o pastor o programa continha apoio ao “ativismo gay”. Em resposta, o perfil da então presidenta da república Dilma Rousseff (@dilmabr) lançou uma campanha com a *hashtag* #MenosÓdioMalafaia contra as declarações do pastor, consideradas homofóbicas. A *hashtag* figurou nos *trending topics* do *Twitter* e foi respondida pelo pastor com a declaração de que o PT, partido da presidenta, estaria se apropriando do movimento gay para se livrar de denúncias de corrupção que o envolvem.

⁶⁶ Hashtags são identificadas pelo uso do sinal “#”. Utilizadas para demarcar contexto sendo passíveis de recuperação.

⁶⁷ Acesso em 26/09/2016



Legenda 6: Tweet sobre Twitaço contra Marina Silva
Fonte: www.twitter.com



Legenda 7: Layout da campanha #menosódioMalafaia
Fonte: Google Imagens



Legenda 8: Tweet de resposta do pastor à campanha
Fonte: www.twitter.com

4.2.1 Análise do Perfil @pastormalafaia

Para a análise do discurso do pastor no *Twitter* procedeu-se uma observação contínua do perfil @pastormalafaia pelo período de 6 meses, de janeiro a junho/2016 a fim de uma familiarização com o perfil e os discursos apresentados. Por não se tratar de um método de observação participante⁶⁸, preferimos não defini-lo como método etnográfico ou netnográfico⁶⁹, mas sim como um método de observação de postagem do ator e da participação de outros atores por meio de comentários nos posts. Para prosseguir com a análise do discurso utilizamos a técnica do mês falso⁷⁰ para coleta de dados, que consistiu em uma imersão no perfil @pastormalafaia nos meses de março, abril, maio e junho de 2016, coletando manualmente a partir da timeline pública, todos os tweets do pastor nesse período. Após a coleta, procedeu-se a uma categorização de conteúdo de um total de 2.810 tweets coletados no período citado. O objetivo dessa etapa foi observar a utilização da ferramenta pelo pastor, a fim de se entender quais suas intenções com as postagens na rede social. Separamos os tweets em 6 categorias de acordo com a temática de cada postagem, a saber: menções ao sagrado, menções à política, menções à igreja, divulgação Central Gospel, menções a si mesmo e outros. Conforme o quadro a seguir:

⁶⁸ Observação participante trata-se de um ferramenta etnográfica de observação de trabalho de campo por meio da convivência entre o pesquisador e o objeto a ser pesquisado. FELDMAN-BIANCO, Bela. "Antropologia das sociedades contemporâneas - Métodos. Editora Unesp: São Paulo - 2010

⁶⁹ A etnografia é um método de investigação oriundo da antropologia que reúne técnicas que munem o pesquisador para o trabalho de observação, a partir da inserção em comunidades para pesquisa, onde o pesquisador entra em contato intra-subjetivo com o objeto de estudo. A Netnografia tem sido denominada como a transposição do método etnográfico aos ambientes midiáticos e de relacionamento on-line através de um acompanhamento dos atores sociais na rede. (AMARAL, Adriana; NATAL Geórgia; VIANA, Lucina. NETNOGRAFIA COMO APORTE METODOLÓGICO DA PESQUISA EM COMUNICAÇÃO DIGITAL. Sessões do imaginário Cinema, Cibercultura e Tecnologias da Imagem. Porto Alegre, nº 35, 20 dezembro 2008, Famecos/PUCRS, p. 34 a 40)

⁷⁰ O método mês falso, trata-se de um hábito científico para ampliar a diversidade da amostra. Apesar de ser frequentemente usado em pesquisas científicas, o método não apresenta uma definição oficial. No nosso caso para a análise do discurso utilizou-se a postagem do dia mais curta da primeira semana de março, da segunda de abril, da terceira de maio e da quarta semana de junho de 2016, a fim de se abranger um tempo maior de coleta contemplando assuntos mais diversificados graças à maior distância temporal entre as postagens.

Dia/mês	Quantidade Tweets	Menções ao sagrado	Menções a política	Menções à igreja	Divulgação Central Gospel	Sobre si mesmo	Outros
01 de março	19		14	2	2		1
2 de março	20	1	15		3		1
3 de março	43	1	38	3	1		
4 de março	49	1	42	3	3		
5 de março	40	1	36	2		1	
6 de março	26		26				
7 de março	55	1	52		2		
8 de março	65	1	59		5		
9 de março	61	1	58	1	1		
10 de março	34	1	27		1		5
11 de março	38	1	29	1	2		5
12 de março	31	1	22	3	1		4
13 de março	2		2				
14 de março	18	1	14	1	1	1	
15 de março	26	1	16	8	1		
16 de março	59	1	46	11	1		
17 de março	58	1	45	7	5		
18 de março	57	1	43	10	3		
19 de março	23	1	17	3	2		
20 de março	3		3				
21 de março	35	1	31	2		1	
22 de março	20	1	16	1	1	1	
23 de março	11	1	6	2	2		
24 de março	24	1	19	1	3		
25 de março	28	1	22	2	3		
26 de março	10	1	4	3	2		
27 de março	6	1	5				
28 de março	24	1	21	1		1	
29 de março	33	1	28	2	2		
30 de março	22	1	18	1	1	1	
31 de março	23	1	18	2	2		
TOTAL	963	27	792	72	50	6	16

Dia/mês	Quantidade Tweets	Menções ao sagrado	Menções a política	Menções à igreja	Divulgação Central Gospel	Sobre si mesmo	Outros
01 de abril	35	1	29	2	3		
2 de abril	22	1	15	4	2		
3 de abril	10	1	9				
4 de abril	19	1	15	2	1		
5 de abril	27	2	21	3		1	
6 de abril	14	1	10	2	1		
7 de abril	17	1	13	2	1		
8 de abril	43	1	38	2	1	1	
9 de abril	24	1	19	4			
10 de abril	2		2				
11 de abril	25	1	20	2	1	1	
12 de abril	21	1	14	4	2		
13 de abril	9	1		5	2	1	
14 de abril	14	1	6	4	3		
15 de abril	11	1	7	3			
16 de abril	23	1	18	3		1	
17 de abril	47		47				
18 de abril	28	1	25	1		1	
19 de abril	35	1	31	2	1		
20 de abril	25	1	21	1	1	1	
21 de abril	3	1		2			
22 de abril	4	1	1	2			
23 de abril	4	1		2		1	
24 de abril	4		4				
25 de abril	7	1	3	1	2		
26 de abril	20	1	16	3			
27 de abril	34	1	30	2		1	
28 de abril	26	1	22	2	1		
29 de abril	29	1	19	2	7		
30 de abril	18	1	5	3	8	1	
TOTAL	600	28	460	65	37	10	0
Dia/mês	Quantidade Tweets	Menções ao sagrado	Menções a política	Menções à igreja	Divulgação Central Gospel	Sobre si mesmo	Outros
01 de maio	5		5				

2 de maio	21	1	12	2	6		
3 de maio	29	1	19	2	6	1	
4 de maio	27	1	16	4	6		
5 de maio	36	1	27	2	6		
6 de maio	33	1	21	3	8		
7 de maio	23	1	14	3	5		
8 de maio	19		19				
9 de maio	40	1	32	1	5	1	
10 de maio	43	1	36	1	4	1	
11 de maio	36	1	11	1	5		18
12 de maio	21	1	13	1	5		1
13 de maio	42	1	30	3	6		2
14 de maio	45	3	28	3	6	5	
15 de maio	15		5	4	4	2	
16 de maio	13	1	7	1	4		
17 de maio	25	1	20	1	2	1	
18 de maio	36	1	29	1	4	1	
19 de maio	57	1	54	1	1		
20 de maio	27	1	9	2	15		
21 de maio	31	1	1	3	25	1	
22 de maio	30		9	1	20		
23 de maio	26	1	4	1	19	1	
24 de maio	15	1	12	1	1		
25 de maio	22	1	19	1	1		
26 de maio	9	1	6		1	1	
27 de maio	34	1	18	2	7	6	
28 de maio	18	1	6	3	4	4	
29 de maio	4		2		2		
30 de maio	29	1	21	3	4		
31 de maio	21	1	11	6	3		
TOTAL	827	28	511	57	185	25	21
Dia/mês	Quantidade Tweets	Menções ao sagrado	Menções a política	Menções à igreja	Divulgação Central Gospel	Sobre si mesmo	Outros
01 de junho	42	1	41				
2 de junho	4	1	2				1

3 de junho	8	1		2	4		1
4 de junho	8	1	3	3	1		
5 de junho	1		1				
6 de junho	4	1		1	2		
7 de junho	7	2	2	1	2		
8 de junho	18	1	11	3	2		1
9 de junho	14	1	7	4	2		
10 de junho	10	1	3	3	2		1
11 de junho	20	1	5	12	1	1	
12 de junho	5		5				
13 de junho	4	1		1	1	1	
14 de junho	38	1	5	1	2		29
15 de junho	15	1		2	1		11
16 de junho	5	1		3	1		
17 de junho	12	1	7	4			
18 de junho	17	1	12	2	1	1	
19 de junho	10		10				
20 de junho	14	1	10	1	2		
21 de junho	24	2	17	3	1	1	
22 de junho	12	1		2	3		6
23 de junho	9	1	3	3	2		
24 de junho	15	4	5	4	2		
25 de junho	7	1		3	2	1	
26 de junho	4	2		2			
27 de junho	5	1		2	2		
28 de junho	23	1	12	6	4		
29 de junho	35	2	26	6	1		
30 de junho	30	1	21	7	1		
TOTAL	420	34	208	81	42	5	50
Total Geral	2810	117	1971	275	314	46	87

Por meio de estudos já realizados sobre o *Twitter* no Brasil (RECUERO, 2009) e da observação e categorização das postagens do pastor foram identificados o predomínio de duas apropriações principais da rede social pelo líder religioso: para persuasão e divulgação. Abordaremos com mais ênfase a questão da persuasão

quando adentrarmos a análise do discurso, mas por enquanto basta destacarmos que 70% dos tweets do pastor nesse período estão relacionados à política, em que o pastor usa fatos e argumentos que expõe como únicas verdades a respeito da política brasileira atual. A segunda maior apropriação do pastor é para divulgar produtos da sua editora como livros, CDs, DVDs, somando 11% das postagens. Um número próximo é encontrado para divulgação da igreja, nesse caso incluímos nessa categoria pedidos de colaboração financeira, divulgação de projetos sociais, congressos e chamadas para o programa de TV que leva o nome da Igreja “Vitória em Cristo”, com 10%.

As menções ao sagrado nas postagens do pastor somam 4% e se resumem basicamente a um layout diário com um versículo da bíblia que é postado no *Twitter* do pastor no início do dia acompanhado, na maioria dos casos, da saudação “Bom dia”. Apenas em 3 dias, durante esses 4 meses, houve mais de uma menção ao sagrado diária, e por 17 dias não houve sequer uma menção ao sagrado. É importante destacar que a descrição do perfil de Silas Malafaia o coloca como pastor e presidente da Assembleia de Deus Vitória em Cristo e apresentador do programa Vitória em Cristo, embora na prática questões relacionadas à religião e principalmente ao sagrado estão em último plano em suas postagens.



Legenda 9: Descrição do Perfil @pastormalafaia no Twitter
Fonte: www.twitter.com

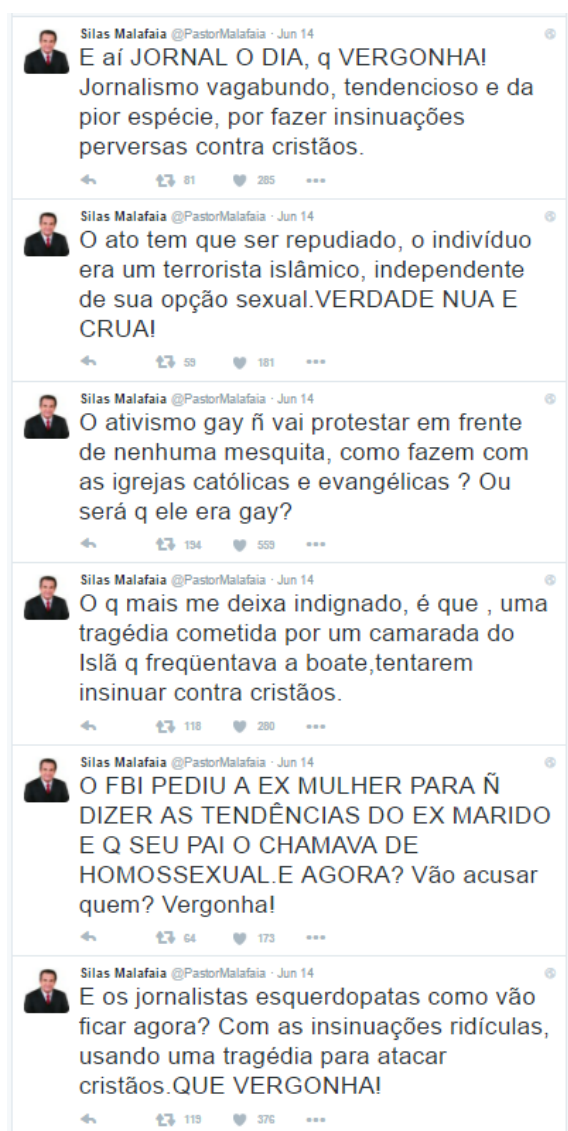
Na categoria “Outros” incluímos postagens aleatórias de opiniões pessoais do pastor que não se encaixavam em nenhuma das demais categorias, somando 3%, já a categoria “Sobre si mesmo” diz respeito a tweets de divulgação das redes sociais do pastor, convidando seus seguidores do *Twitter* a segui-lo também no *Facebook*, *Youtube* e *Instagram*, além de postagens em que o pastor divulga sua aparição em reportagens e entrevistas na imprensa, somando assim 2% das postagens.

Nesse momento da pesquisa, surpreendeu-nos o não uso de postagens de admoestações, que costumam ser comuns nas pregações do líder religioso na igreja. Questões relacionadas ao pecado e ao modo de vida cristão também não estão presentes em suas falas no *Twitter*. Esperávamos encontrar menções a uma disciplina, a questões ligadas ao comportamento cristão, mas ao que parece esse tipo de abordagem religiosa não é o foco do pastor na rede social.

Outro dado que nos chamou a atenção foi a diminuição do número de tweets relacionados à política no mês de junho. Após o processo de impeachment, o pastor parou de tuitar sobre o tema tão assiduamente como costumava fazer nos meses anteriores ao processo, aumentando o número de postagens de layouts prontos relacionados à igreja e à sua editora. Neste mês o pastor voltou a postar sobre questões relacionadas à homossexualidade, o que ele intitula de ativismo gay, principalmente após o atentado a uma boate gay, em Orlando nos Estados Unidos, ocorrido em 12 de junho de 2016, que matou 49 pessoas e feriu 53. As críticas do pastor começaram quando o jornal *O Dia* publicou uma charge em que Malafaia aparece como um dos “culpados” indiretos pelo incidente por seus discursos frequentes contra a prática homossexual, tidos como homofóbicos. Após a publicação o pastor fez inúmeros comentários e dois vídeos criticando a postura do jornal e afirmando que os evangélicos estavam sendo difamados com a charge, colocando-se assim como representante dos evangélicos numa lógica de que se o difamam, difamam também todos os evangélicos.



Legenda 10: Charge Jornal O Dia
 Fonte: <https://noticias.gospelprime.com.br>



Legenda 11: Tweets do Pastor Silas Malafaia sobre a charge do Jornal O Dia
 Fonte: www.twitter.com

O pastor também insinuou que os jornalistas que publicaram a charge são de esquerda, ligando os esquerdistas, que ele denomina “esquerdopatas”, à perseguição aos evangélicos, voltando assim para a política até quando as postagens não estão ligadas à questão política do Brasil.

Os dados obtidos na coleta, ao mostrar que a expressiva maioria dos tweets apresenta algum tipo de conteúdo político, apontam nesse primeiro momento de análise para uma busca de capital social pelo pastor muito mais ligada a conteúdos seculares. Nos parece que o pastor não se interessa por aumentar seu capital religioso (BOURDIEU, 1998). Ele na verdade usa desse capital religioso, destacando em sua descrição de perfil a autoridade religiosa que possui, para legitimar seu discurso. Em suas postagens busca fortalecer seu capital social (BOURDIEU, 1998) com valores destacados por Recuero e Zago (2009): visibilidade, reputação, autoridade, popularidade, interação e suporte social.

Ao abordar assuntos relacionados à política o pastor alcançou a reputação de ser polêmico, ganhando visibilidade na mídia a ponto de ser considerado uma celebridade midiática, tornando-se popular. A quantidade de postagens sobre o tema diariamente parece uma busca por ser uma autoridade do discurso político para guiar os cristãos, pois ele assume posição de representante da igreja, autoridade religiosa que fala em nome de Deus, como se expressasse a vontade de Deus para a política do país. Suas postagens geram interação e muitas vezes suporte social com os comentários em seus tweets. Veremos essa questão mais profundamente a partir da análise do discurso e da categorização dos comentários nos tweets do pastor. Mas antes consideramos importante contextualizar o momento político atual do país, pois como afirma Recuero (2014) “[...] os textos analisados só terão sentido dentro de um determinado contexto. Portanto, é essencial que se situe o material no contexto do *Twitter* e na data [...]” (p.296).

4.3 A Situação Política do Brasil em 2016

O cenário político brasileiro em 2016 foi de um grande retrocesso ao Estado democrático de direito. Com a abertura do processo de impeachment aprovado na Câmara de deputados pelo seu então presidente Eduardo Cunha, em 02 de dezembro

de 2015, o ano seguinte já se iniciou em meio ao caos político. Uma parcela da classe média brasileira foi às ruas exigir o impeachment da então presidenta da república Dilma Rousseff e com o apoio das forças políticas conservadoras do país e dos principais grupos de mídia brasileiros, o processo se destacou.

Em 17 de abril, com os votos favoráveis de 367 deputados, 137 contrários e 7 abstenções, o plenário da Câmara dos Deputados aprovou o relatório pró-impeachment, autorizando o Senado Federal a julgar a presidenta Dilma Rousseff por crime de responsabilidade. A acusação que recaiu sobre a presidenta é a de que ela teria cometido as chamadas “pedaladas fiscais” que são operações de crédito que foram autorizadas ou não canceladas pela presidenta em que repasses para programas do governo gerenciados por bancos eram atrasados para o período seguinte, o que embora deixasse um resultado fiscal mais positivo, fazia com que os bancos tivessem que executar os programas com seus próprios recursos até que chegasse o repasse. Para muitos, entretanto, essas operações de crédito não se configuram como crime sendo práticas comuns já realizadas por inúmeros outros presidentes, governadores de estado e de municípios do Brasil sem que nenhum deles fosse acusado de praticar irregularidades. A mudança de postura do Tribunal de Contas da União apenas com relação à presidenta foi um dos motivos de o processo de impeachment ser denominado por muitos como um golpe. Também é importante destacar que o então presidente da câmara de Deputados, Eduardo Cunha, era réu desde janeiro de 2016 por esquemas de corrupção, mas só foi dispensado de suas funções pelo STF, após a votação do pedido de impeachment, o que aponta para uma manobra política com o intuito de afastar a presidenta.

No dia 11 de maio de 2016, o senado aprovou a admissibilidade do impeachment em reunião plenária por 55 votos favoráveis e 22 votos contrários, afastando a presidenta eleita Dilma Rousseff, por um período de até 180 dias, para que o processo fosse concluído pelo senado. Seu vice, Michel Temer do PMDB, assumiu como presidente interino, trazendo mudanças para todo o plano de governo da presidenta eleita e designando para seu gabinete ministros citados e investigados na operação Lava Jato⁷¹ e outras operações judiciais-policiais motivadas por corrupção. As passeatas

⁷¹ A operação Lava Jato é a maior investigação de corrupção e lavagem de dinheiro que o Brasil já teve. Estima-se que o volume de recursos desviados dos cofres da Petrobras, maior estatal do país, esteja na casa de bilhões de reais. Soma-se a isso a expressão econômica e política dos suspeitos de

promovidas pelas forças conservadoras que diziam lutar contra a corrupção do país cessaram após o afastamento da presidenta, mesmo em meio a inúmeras denúncias de corrupção durante o governo Temer.

Em 31 de agosto de 2016 o plenário do Senado aprovou por 61 votos favoráveis e 20 contrários, o impeachment de Dilma Rousseff. A presidenta foi destituída do cargo mas não foi punida com a inabilitação para funções públicas. Com isso, ela poderá se candidatar para cargos eletivos e também exercer outras funções na administração pública. No mesmo dia, Michel Temer, então presidente interino, tomou posse como atual presidente do país.

Durante todo o período de campanha pró-impeachment o pastor Silas Malafaia, em seus perfis nas redes sociais, na mídia e nas passeatas feitas contra a corrupção, mostrou apoio ao processo de impedimento da presidenta eleita. Essas passeatas costumavam tratar o partido dos trabalhadores (PT) da presidenta Dilma Rousseff como a causa da corrupção do país, com diversas faixas “Fora Dilma”, “Fora PT”, além de um enorme inflável do ex-presidente Lula, também do PT, vestido de presidiário. No período coletado há inúmeros tweets de Malafaia convocando o povo de Deus a participar dos protestos contra a corrupção.

A grande maioria dos tweets do pastor, coletados no período de março a junho de 2016, diz respeito a críticas ao governo do PT. Por exemplo, nas postagens desse período, o nome do ex-presidente Lula aparece 113 vezes; o da presidenta Dilma, 111 vezes; enquanto a palavra Deus foi citada apenas 65 vezes pelo pastor. Após Michel Temer assumir o cargo da presidência, Malafaia se colocou como apoiador do presidente interino.

4.4 Análise do Discurso

“A incompletude, a divisão, o político, o inconsciente, a ideologia, as diferenças são uma constante para quem aprende análise de discurso.”⁷²

participar do esquema de corrupção que envolve a companhia. <<http://lavajato.mpf.mp.br/entenda-o-caso>> Acesso em 21/10/2016.

⁷² Entrevista com Eni Orlandi. TEIAS: Rio de Janeiro, ano 7, nº 13-14, jan/dez 2006. Disponível em <<https://www.iciet.fiocruz.br/sites/www.iciet.fiocruz.br/files/Analise%20do%20Discurso%20-%20Eni%20Orlandi.pdf>> Acesso em 01/10/2016.

A análise do discurso foi a forma de análise escolhida para esta pesquisa por ser uma maneira de se estudar a linguagem a partir de sua característica social e histórica, já que nos interessa entender como as postagens no *Twitter* podem atuar como produtoras de sentidos. Como afirma Orlandi (2006) é necessário pensar a ideologia através da linguagem já que a materialidade da ideologia é o discurso e a materialidade do discurso é a língua. Por estarmos estudando aqui relações de poder e formas de dominação, a análise do discurso se revela como um importante suporte teórico para nossa análise, visto que a linguagem, e consequentemente as práticas discursivas, são decisivas na construção das relações de poder.

“Na análise do discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história” (ORLANDI, 2001, p.15). O discurso é portanto o “lugar em que se pode observar a relação entre língua e ideologia” (p.17). Assim, o discurso vai muito além da transmissão de informação, trata-se de produção de sentidos e seus efeitos podem ser múltiplos. Segundo Orlandi (2001), o sentido não existe em si, ele é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico. A formação discursiva representa no discurso a formação ideológica, assim os sentidos são sempre determinados ideologicamente.

Para pensarmos a ideologia, nessa perspectiva, pensamos a interpretação. Para que a língua faça sentido, é preciso que a história intervenha, pelo equívoco, pela opacidade, pela espessura material do significante. Daí resulta que a interpretação é necessariamente regulada em suas possibilidades, em suas condições. Ela não é mero gesto de decodificação, de apreensão do sentido. A interpretação não é livre de determinações: não é qualquer uma e é desigualmente distribuída na formação social. Ela é “garantida” pela memória, sob dois aspectos: a. a memória institucionalizada (arquivo), o trabalho social da interpretação onde se opera quem tem e quem não tem direito a ela; b. a memória constitutiva (o interdiscurso), o trabalho histórico da constituição do sentido (o dizível, o interpretável, o saber discursivo). O gesto de interpretação se faz entre a memória institucional (o arquivo) e os efeitos de memória (interdiscurso). Ser determinada não significa ser (necessariamente) imóvel. (ORLANDI, 2001, p.47-48)

Para entendermos o discurso é preciso referi-lo às suas condições de produção, às condições que se mantém com a memória, com a história. “O imaginário se faz necessário no funcionamento da linguagem” (ORLANDI, 2001, p.42). As relações sociais se inscrevem na história e são regidas por relações de poder. Assim, a

imagem do sujeito que fala se constitui num discurso do simbólico com o político num processo que liga discursos e instituições (ORLANDI, 2001). Trazendo essa questão para nossa pesquisa, verificamos que a imagem do líder religioso, construída como representante da vontade de Deus, pode colocá-lo numa posição de representante máximo da verdade para alguns. É preciso analisar sua formação discursiva para entender a respeito da produção de sentidos, que não está apenas nas palavras, mas aquém e além delas (ORLANDI, 2001). Ou seja sua posição como líder religioso contribui para dar legitimidade ao discurso.

Ao dizer, o sujeito significa em condições determinadas, impelido, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo, pela sua experiência, por fatos que reclamam sentidos, e também por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever dizer, em que os fatos fazem sentido por se inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas. (ORLANDI, 2001, p.53).

Assim, a análise do discurso busca o sentido na materialidade linguística e histórica. Todo discurso se estabelece em relação a outro, por isso não se busca a exaustividade ou completude nessa forma de análise. Uma vez analisado o objeto permanece com novas e novas abordagens, visto que “todo discurso é parte de um processo discursivo mais amplo que recortamos e a forma de recorte determina o modo de análise e o dispositivo teórico de interpretação que construímos” (ORLANDI, 2001, p.64).

A formação discursiva constitui-se na relação com o interdiscurso e o intradiscurso. O interdiscurso significa que todo discurso nasce a partir de outros discursos já existentes, de saberes que existem antes do sujeito. Já o intradiscurso é a materialidade (o dizer), o texto que se sustenta na memória discursiva (interdiscurso).

O texto é objeto de interpretação para a análise do discurso, mas ele não é o discurso. É uma peça de linguagem de um processo discursivo, um exemplar do discurso. “Feita a análise, no entanto, o analista prescinde dos textos” (ORLANDI, 2001, p.73). Da mesma forma há uma relação autor-sujeito. O sujeito está para o discurso assim como o autor está para os textos (ORLANDI, 2001). O autor assume a função de produtor da linguagem, do texto, sendo o mais afetado pelo contexto histórico-social. Logo, “sendo a autoria a função mais afetada pelo contato com o social e com as

coerções, ela está mais submetida às regras das instituições e nela são mais visíveis os processos disciplinares” (idem, 2001, p. 75).

Vemos assim o sujeito tornar-se autor, sujeito visível, que Orlandi (1988 apud Orlandi, 2001) vai chamar de “assunção de autoria”, em que o autor é o sujeito que tendo o domínio de certos mecanismos discursivos, representa pela linguagem esse papel. Mas essa representação do sujeito tem sua correspondência no leitor, que tem sua identidade configurada pelo lugar social e histórico em que define sua leitura. “Não se é autor (ou leitor) do mesmo modo na Idade Média e hoje” (ORLANDI, 2001, p.76). A relação com a interpretação é diferente em diferentes épocas, bem como já vimos anteriormente, mudam-se os modos de discurso no decorrer da história.

Na primeira etapa da análise do discurso, de acordo com a autora (ORLANDI, 2001), procura-se ver no texto sua discursividade de forma a vislumbrar a formação discursiva, tornando visível o que foi dito a partir também do que não foi dito, o que Orlandi chama de “não-dito”, que nada mais é que o implícito, o pressuposto, o que fica subentendido. Já na segunda etapa, a partir do objeto discursivo, a análise buscará relacionar a formação discursiva com a formação ideológica que é onde se atinge a constituição dos processos discursivos responsáveis pelos efeitos de sentido.

Na análise de discurso, há noções que encampam o não-dizer: a noção de interdiscurso, a de ideologia, a de formação discursiva. Considerando que há sempre no dizer um não-dizer necessário. Quando se diz “X” o não-dito “Y” permanece como uma relação de sentido que informa o dizer “X”. Isto é, uma formação discursiva pressupõe uma outra [...] (ORLANDI, 2001, p. 82)

De acordo com Orlandi (2001) há diferentes formas de funcionamento do discurso que podem ser distinguidas em três tipologias: o discurso lúdico em que a polissemia⁷³ é “aberta”, estando o referente presente como tal e os interlocutores se expõem ao efeito dessa presença, sendo um discurso conciliador; o discurso polêmico em que a polissemia é controlada e o referente é disputado pelos interlocutores numa relação tensa de disputa dos sentidos; e o discurso autoritário em que há uma polissemia contida, onde o locutor se coloca como agente exclusivo, apagando sua relação com o interlocutor.

⁷³ É a multiplicidade de sentidos de uma palavra ou locução. É ‘fonte de sentido’ (ORLANDI, 2001)

Para Orlandi (1987: 244), por se referenciar a si mesmo, o discurso religioso é autoritário qualificando-se no suposto da perfeita vontade divina, assim tende naturalmente para a monossemia. “No discurso autoritário, o referente está ausente, oculto pelo dizer; não há interlocutores, mas um agente exclusivo, o que resulta na polissemia contida” (ORLANDI, 1996, p. 15).

A autora trabalha com a noção de reversibilidade do discurso, em que não haveria lugares fixos para o locutor e para o ouvinte, pois ao serem afetados pelo simbólico da língua ambos poderiam mudar do seu lugar de origem, permitindo que o ouvinte também seja locutor e o locutor ouvinte. Vemos essa questão clara na comunicação mediada por computador em que a comunicação se dá de todos-todos (LEVY, 1999), todavia na visão de Orlandi, o discurso religioso visaria conter a polissemia, barrando essa reversibilidade e colocando apenas uma autoridade do discurso, o líder religioso. Assim há uma “ilusão da reversibilidade que sustenta esse discurso” (ORLANDI, 1996, p.240).

Orlandi situa essa ilusão de reversibilidade a princípio na situação entre Deus e os homens, sendo Deus o poder superior ao qual o homem deve se submeter. Mas o que vemos com a institucionalização da religião são relações de poder em que homens que creem terem atingido o status de representantes de Deus na terra e se colocam como autoridades, numa relação vertical do discurso. Vimos isso na antiguidade, na sociedade de soberania, na sociedade disciplinar e permanece na sociedade de controle. Assim se estabelecem traços de autoridade no discurso religioso de natureza histórica e social. “O poder da palavra na religião é evidente. O mecanismo da performatividade atesta esse poder de forma clara. A performatividade da linguagem está ligada a uma visão da linguagem como ação” (ORLANDI, 1996, p. 252).

As questões relacionadas ao saber/poder ainda se manifestam mesmo diante das mudanças apresentadas até aqui. De acordo com Orlandi (2001) é na memória discursiva, chamada de interdiscurso, que a produção de sentido se manifesta por meio das formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas. Assim, o papel de representante de Deus carregado pelos líderes religiosos desde os primórdios do cristianismo e que foi intensificado na Idade Média, apesar de ter sofrido relativizações no decorrer da história, ainda tem fôlego.

Em termos teóricos isso significa que trabalhamos continuamente a articulação entre estrutura e acontecimento: nem o exatamente fixado, nem a liberdade em ato. Sujeitos, ao mesmo tempo, à língua e à história, ao estabilizado e ao irrealizado, os homens e os sentidos fazem seus percursos, mantém a linha, se detêm junto às margens, ultrapassam limites, transbordam, refluem. No discurso, no movimento do simbólico, que não se fecha e que tem na língua e na história sua materialidade. (Orlandi, 2001, p.53)

Assim nossa intenção ao trabalhar a análise do discurso é compreender como “os sentidos, e os sujeitos - nele se constituem, e a seus interlocutores, como efeitos de sentidos filiados a redes de significação” (ORLANDI, 2001, p. 91) e investigar a ideologia, materializada na linguagem, que se torna produtora de sentido.

Buscaremos portanto, prosseguir com uma análise dos discursos do pastor Silas Malafaia no site de rede social Twitter, um novo território discursivo que pode desvelar novas formas de circulação, interpretação e também de legitimação do discurso das instituições religiosas, e também novas relações de poder, em que o poder, disfarçado nas práticas discursivas busca manter a dominação através da legitimação da hegemonia (FOUCAULT apud Recuero, 2014). Assim, acreditamos que as postagens do pastor Malafaia no *Twitter* podem se mostrar como elementos-chave para a compreensão de relações de poder numa busca para se manter como autoridade do discurso demarcando sua territorialidade na rede.

4.4.1 Metodologia da Análise do Discurso do perfil @pastormalafaia

Foram considerados textos para análise do discurso, os tweets do perfil @pastormalafaia do período de março a junho de 2016, sendo utilizada a técnica de mês “falso”, utilizando-se para análise a postagem do dia mais curtida da primeira semana de março, da segunda de abril, da terceira de maio e da quarta semana de junho. A escolha metodológica teve a intenção de abranger um período maior de coleta a fim de não se concentrar em um assunto específico, compreendendo ao todo 16 semanas de coleta, sendo usadas 4 semanas intercaladas para a análise do discurso.

Os tweets foram coletados de forma manual diariamente a fim de acompanhar o momento histórico das postagens. Esses tweets, assim, constituem o corpus deste trabalho, sendo analisados por meio dos dispositivos de análise do discurso fundamentados nas ideias da Orlandi (2001).

Foi analisado o contexto de cada postagem situando o material na realidade do *Twitter* (140 caracteres que acompanham os acontecimentos diários) e na data. Como vimos anteriormente é fundamental levar em conta a historicidade do discurso entendendo-se que os processos de significação se dão através do contexto histórico do texto.

Para explorar como a ocupação do território informacional visa uma busca por produção de sentidos e manutenção das relações de poder por parte das instituições religiosas, realizaram-se três etapas de pesquisa. Em um primeiro momento, procedeu-se a um estudo exploratório (de março a junho de 2016) no qual se buscou perceber como se dá a apropriação do Twitter pelo pastor Silas Malafaia, coletando-se todos os tweets do pastor neste período, de forma a analisarmos quais são as temáticas mais recorrentes em suas postagens. As categorias encontradas já foram citadas anteriormente neste capítulo.

Em um segundo momento foi selecionado o tweet mais curtido do dia, durante todo o período do mês falso, contabilizando-se ao todo 30 tweets em que se analisou o discurso do texto publicado, levando-se em conta o contexto apresentado, seu interdiscurso, a polissemia, as formações discursivas e ideológicas, as relações de saber/poder, o lugar que ocupa o sujeito-autor, o dito e o não-dito, e as tipologias do discurso a fim de verificarmos como o tweet como objeto simbólico pode produzir sentidos e ser investido de significância para e por sujeitos, sendo carregados de ideologia que podem legitimar e normatizar, no sentido foucaultiano, relações de poder.

Por fim, a última etapa envolveu a categorização dos comentários dos tweets analisados para verificar como os sujeitos interagem com o discurso do pastor. O objetivo aqui foi observar como o discurso é recebido pelos demais atores da rede que se conectam ao perfil @pastormalafaia. É importante destacarmos que em nenhum momento tivemos a pretensão de prosseguir com um estudo de recepção, mas sim buscar pistas de uma possível aceitação ou rejeição ao discurso do pastor na rede social.

4.4.2 Deus no controle? Análise do Discurso do Pastor Silas Malafaia

Como já dissemos neste capítulo, a descrição do perfil do pastor Silas Malafaia no Twitter já o impõe como uma autoridade religiosa “oficial”, ao descrevê-lo como pastor e presidente da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Esse primeiro texto já carrega um sentido de posição central do discurso religioso, pois o líder de uma igreja costuma ser visto como aquele que fala em nome de Deus. Essa descrição visa fortalecer sua posição perante o público, colocando sua fala como assegurada por um poder superior, tido como inquestionável e é sob esse princípio que toda sua argumentação e formação discursiva começa a ser construída.

Análise 1 - Dia 01 de março de 2016



Legenda 12: Postagem mais curtida do dia 1 de março
Fonte: www.twitter.com

Na postagem mais curtida do dia 01 de março, o pastor define o ex-presidente Lula como “aquele que não manda em nada” utilizando um jogo de ironia, em que a produção de sentido se dá pelo não-dito: o enunciado destaca o que afirma o ex-presidente em entrevistas, diante das afirmações de que ele que estaria à frente da presidência da república no lugar da então presidenta Dilma Rousseff, de que quem manda no governo é a presidenta. Todavia o que o pastor como enunciador quer

dizer, com seu discurso carregado de ironia, é que Lula manda tanto no governo que conseguiu derrubar o ministro da justiça. Ao usar o verbo no plural “querem” ele faz uma afirmação se referindo ao governo do PT cujo mandatário seria Lula, que “querem” controlar a Polícia Federal. A afirmação já sugere que Lula está envolvido em um esquema de corrupção para controlar a PM. Para finalizar o tweet termina classificando todo o PT como uma “cambada de corruptos” mostrando o dito, o que ele realmente pensa sobre o então governo federal. Assim o jogo de ironia, termina com uma afirmação literal para não haver dúvidas de quem é Lula na visão do pastor. Nesse primeiro post já fica clara a posição ideológica do pastor por meio de seu discurso: contra a esquerda, defensor da direita política do Brasil, assim o sentido de sua fala está determinado por sua ideologia (ORLANDI, 2001).

Análise 2 - Dia 02 de março de 2016

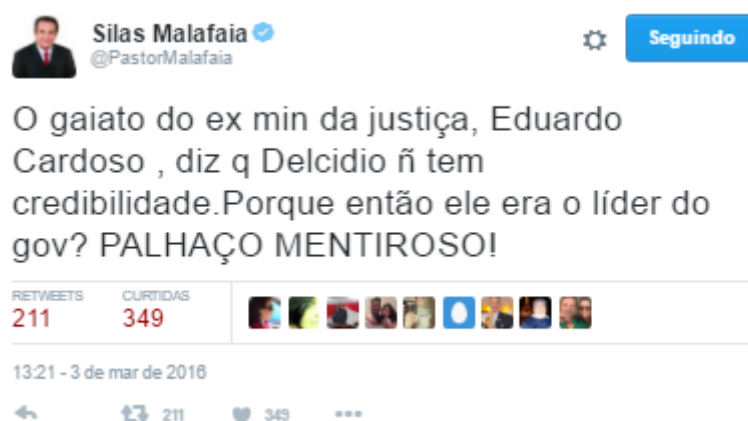


Legenda 13: Postagem mais curtida do dia 2 de março
Fonte: www.twitter.com

No post do dia 02 de março percebe-se uma tentativa do pastor de se explicar, justificando que ele apoia as denúncias de corrupção do então presidente da câmara de deputados Eduardo Cunha. A explicação se deve ao fato de o pastor ter apoiado Cunha para assumir o cargo e depois terem sido revelados inúmeros esquemas de corrupção envolvendo o deputado. Como Malafaia diz lutar contra a corrupção no Brasil, sofreu uma série de acusações da mídia e de seus seguidores por ter apoiado um deputado corrupto, assim na postagem ele mostra que reconhece a denúncia contra a corrupção de Cunha, mas ao mesmo tempo reclama da falta de denúncias

contra outros políticos também envolvidos em esquemas de corrupção de forma a deixar claro que ele está atento aos problemas políticos do país e que vai cobrar que todos sejam punidos. Na fala o pastor também parece se justificar do porquê de não ter mencionado as denúncias contra Eduardo Cunha até ser cobrado a respeito disso, a partir dos comentários em seus tweets, justificando que existem muitos políticos corruptos que merecem ser denunciados, não apenas o que ele apoiou. Dessa forma percebe-se que o pastor não se limita a explicar uma cobrança de posição, mas tende a se justificar como se não tivesse cometido nenhum erro ao apoiar um deputado corrupto. Vê-se um discurso que tende para exclusão dos demais interlocutores (monossêmico), em que todas as acusações feitas nos comentários ou na mídia são refutadas, trazendo a razão para seu discurso, colocando-se como dominante na situação: “Não tenho memória curta” ou seja, ele sabe bem do que está falando e desvia o foco das cobranças sobre si para outras questões.

Análise 3 - Dia 03 de março de 2016



Legenda 14: Postagem mais curtida do dia 3 de março

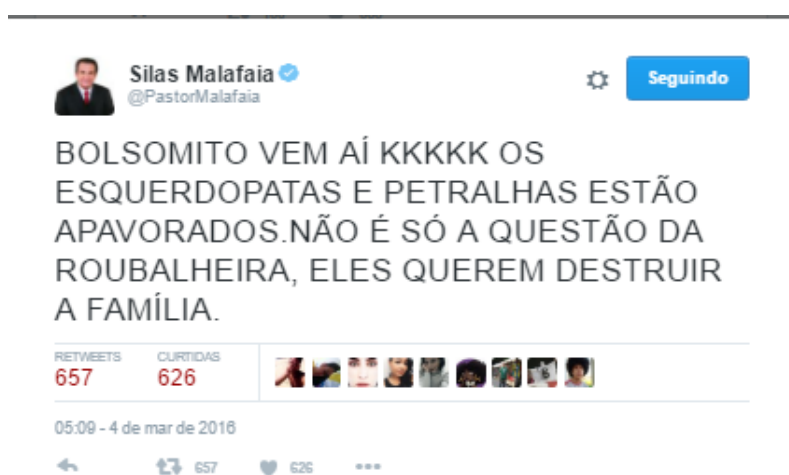
Fonte: www.twitter.com

Aqui o pastor desqualifica o ex-ministro da justiça Eduardo Cardozo chamando-o de “gaiato” e “palhaço” mentiroso. A intenção mostra ser a de desqualificar dessa forma a afirmação⁷⁴ de Cardozo de que caso o senador Delcídio Amaral fizesse a delação premiada essa não seria digna de confiança. O discurso do ex-ministro ao colocar em dúvida a veracidade dos depoimentos do senador e uma possível delação que

⁷⁴ Disponível em <<http://www.cartacapital.com.br/politica/cardozo-diz-que-delcidio-nao-tem-credibilidade-para-fazer-acusacoes>> acesso em 06 de outubro de 2016.

poderiam confirmar o envolvimento da então presidenta Dilma e do ex-presidente da república Lula, representam uma ameaça para o pastor, já que este tem buscado em suas postagens responsabilizar o PT pela corrupção do país. Observa-se então que o pastor procura qualificar o senador Delcídio do Amaral, destacando que ele foi o líder do governo em 2015 o que lhe parece ser uma garantia de credibilidade, ignorando que Delcídio tenha sido condenado por corrupção e tenha tido seu mandato cassado, ficando inelegível por 11 anos. Vemos então uma desqualificação de quem vai contra as afirmações de Malafaia e uma qualificação de quem pode contribuir para legitimar suas postagens contra o governo do PT. Mais uma vez revela-se um discurso monossêmico que, por meio de ofensas e desqualificação de um discurso contrário ao seu, busca legitimar sua posição ideológica.

Análise 4 - Dia 04 de março de 2016



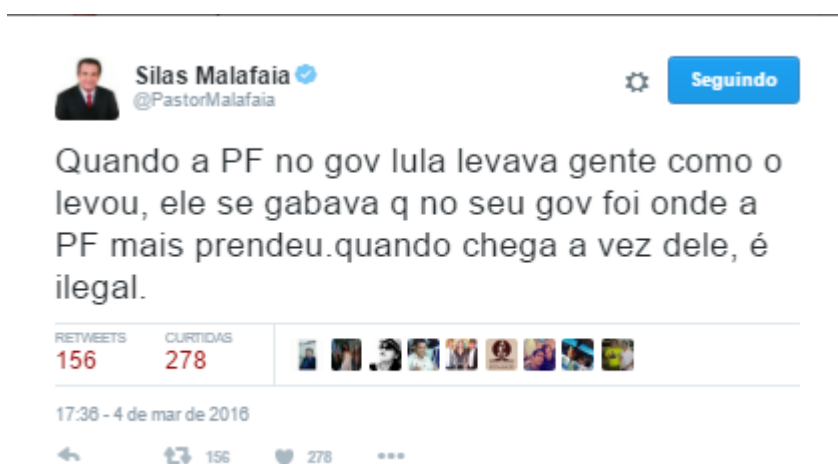
Legenda 15: Postagem mais curtida do dia 4 de março

Fonte: www.twitter.com

Na postagem, o pastor cita a possível candidatura do deputado Jair Bolsonaro, também conhecido como Bolsomito, à presidência da república em 2018. As expressões “esquerdopatas” e “petralhas” são formas de desqualificar os apoiadores do governo do PT. “Esquerdopata” é usado em menção à terminologia do grego *pathos* que significa doença, logo seriam “doentes da esquerda” e “petralha” faz referência aos irmãos metralhas que são personagens ladrões/presidiários dos quadrinhos, comparando assim os petistas a ladrões ou pelo menos apoiadores de ladrões. Na postagem o pastor ainda afirma que além de roubarem, os petistas

querem destruir a família deixando subentendido a questão da crítica ao homossexualismo que é bandeira tanto do pastor quanto do deputado Bolsonaro. O discurso de ambos é marcado há anos por se posicionarem contrariamente às políticas de gênero com a justificativa de que tais políticas visam destruir a família. Assim, coloca-se a família apenas como a união heterossexual entre homem e mulher, e a união homoafetiva como antinatural numa relação dito/não-dito. Sendo a família um valor cristão, o pastor consegue colocar o PT, por apoiar políticas de gênero, como contrário aos valores cristãos, e Bolsonaro como o candidato ideal à presidência, aquele que impedirá que a família seja destruída, em busca de legitimar seu discurso conservador.

Análise 5 - Dia 05 de março de 2016

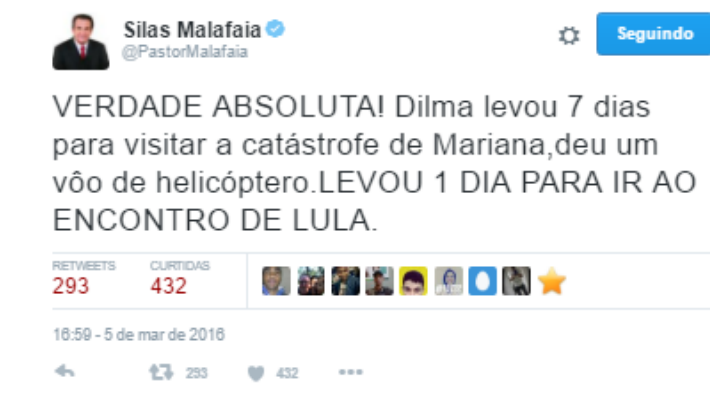


Legenda 16: Postagem mais curtida do dia 5 de março
Fonte: www.twitter.com

A postagem de 05 de março se refere à condução coercitiva de Lula para depor na operação Lava Jato, que foi julgada como desnecessária, mas comemorada pelos oponentes ao governo, tais como Malafaia. No discurso o pastor procura usar a fala do próprio Lula quando afirmou que foi no governo do PT que mais se investigou e puniu a corrupção que nos governos anteriores, para justificar a condução coercitiva do ex-presidente da república. Dessa forma o pastor tenta ignorar qualquer ilegalidade na forma como Lula foi levado para depor em nome das investigações que o próprio partido do ex-presidente afirma apoiar. Assim, ele usa o próprio discurso de

Lula para tentar deslegitimar as afirmações de que a condução teria sido ilegal e afirmar seu discurso de que as investigações contra o PT devem ser feitas a qualquer custo.

Análise 6 - Dia 06 de março de 2016



Legenda 17: Postagem mais curtida do dia 6 de março
Fonte: www.twitter.com

Na postagem, Malafaia usa a crítica que a então presidenta Dilma recebeu da mídia após demorar 7 dias para visitar a cidade de Mariana após o rompimento das barragens da Samarco, que causou a morte de inúmeras pessoas e se tornou o maior desastre ambiental do Brasil. O pastor então diz que para ir ao encontro de Lula, Dilma levou apenas um dia.

Destacar Lula como prioridade do governo Dilma aparece como o não-dito do texto, e busca reafirmar outras postagens de Malafaia que apontam Lula como mandatário do governo federal mesmo sendo ex-presidente. Ao colocar o ex-presidente como liderança do governo, o pastor enfraquece a imagem da então presidenta, reafirmando seu discurso contra o governo do PT e a favor do impeachment.

Análise 7 - Dia 07 de março de 2016



Legenda 18: Postagem mais curtida do dia 7 de março
Fonte: www.twitter.com

Mais uma vez o pastor usa da ironia e do não-dito para afirmar suas convicções e desqualificar o ex-presidente Lula. Afirmando o contrário do que quer dizer, o pastor tenta mostrar que Lula esconde suas posses ao dizer que não é dono do triplex no Guarujá e do sítio em Atibaia⁷⁵ bem como do apartamento em que mora. Mesmo não estando no nome do presidente e não havendo provas, só especulações, sobre a posse desses bens pelo ex-presidente, o pastor deixa subentendido que a negação de posse de Lula é falsa. Usando mais uma vez da ironia Malafaia diz que desconfia que o ex-presidente vive de um programa de governo para ajudar famílias de baixa-renda numa tentativa de reafirmar que o ex-presidente mente sobre suas posses. Terminando com a expressão “kkkkkkkkk” que expressa gargalhadas no ambiente online, mais uma vez o pastor fortalece seu discurso irônico e tenta legitimar o não-dito de seu discurso, que as afirmações de Lula seriam uma piada, ou seja, falsas.

Análise 8 - Dia 08 de abril de 2016

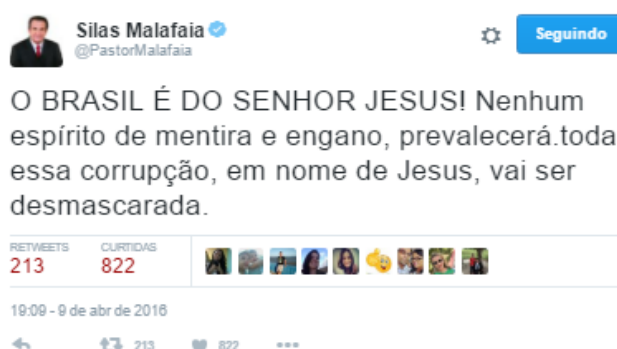
⁷⁵ Há investigações contra o ex-presidente Lula que o ligam a um sítio em Atibaia e um apartamento no Guarujá frutos de possíveis operações financeiras dos empreendimentos por estarem relacionadas a empresas envolvidas na Operação Lava Jato. Lula nega ter qualquer ligação com os imóveis, afirmando não ser proprietário.



Legenda 19: Postagem mais curtida do dia 8 de março
Fonte: www.twitter.com

Aqui pela primeira vez entre os posts do nosso *corpus* de análise, vemos um texto com menção ao sagrado. Nele há a afirmação de que os cristãos estão orando pela nação e que Deus vai dar uma saída. Diante da militância contra o então atual governo, das desqualificações deste governo e qualificações do figuras corruptas, agora o pastor coloca Deus como o solucionador dos problemas e contra o espírito da mentira e engano, que seria o atual governo. Logo ele se coloca como uma figura que está ao lado de Deus e dos cristãos e contra as “forças do mal” que implicitamente é o governo do PT.

Análise 9 - Dia 09 de abril de 2016



Legenda 20: Postagem mais curtida do dia 9 de abril
Fonte: www.twitter.com

Mais uma vez o pastor recorre ao sagrado para qualificar sua luta contra o governo da presidenta Dilma, classificando-o implicitamente como “espírito de mentira e engano”, um governo corrupto que vai ser desmascarado pelas forças do bem das quais ele faz parte e é representante.

Análise 10 - Dia 10 de abril de 2016



Legenda 21: Postagem mais curtida do dia 10 de abril
Fonte: www.twitter.com

A primeira frase da postagem, “Não vai ter golpe”, é uma intertextualidade. O pastor se apropria da frase do discurso da esquerda que afirma que o impeachment é um golpe e de que ele não vai acontecer, mas aqui ele a usa para desqualificar o discurso da esquerda afirmando que o impeachment não é golpe. Também usa do interdiscurso ao trazer o impeachment do governo Collor, que aconteceu em 1992 e que teve apoio do partido dos trabalhadores, afirmando que o processo de impeachment então em curso no ano de 2016 é ainda mais grave. Assim ele usa um momento histórico do país, que a esquerda apoiou, para fortalecer seu discurso de que o impeachment não é golpe como a esquerda afirma que é. Com o interdiscurso o pastor busca desqualificar o discurso de golpe, já que a própria esquerda já apoiou um processo de impeachment no Brasil. Além disso, busca legitimar ainda mais seu discurso a favor do impedimento afirmando que o processo agora é ainda mais grave do que foi em 1992. Um discurso simplista que não leva em conta os fatos históricos de 1992, nem as análises de inúmeros juristas que afirmam não haver crime de responsabilidade da presidenta Dilma, algo que foi praticamente unânime no impeachment de Collor.

Análise 11 - Dia 11 de abril de 2016

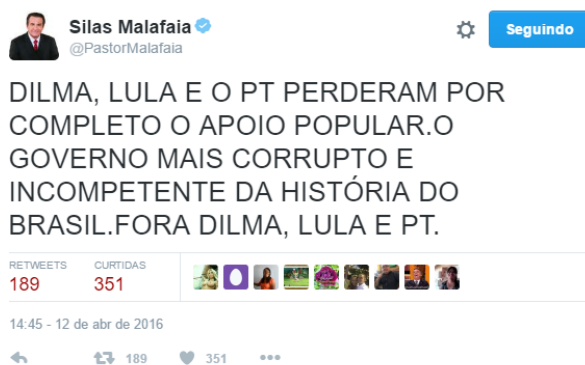


Legenda 22: Postagem mais curtida do dia 11 de abril
Fonte: www.twitter.com

O discurso já se inicia classificando como vergonhoso o que será dito logo em seguida. O uso das palavras em caixa alta servem para destacar e chamar a atenção do leitor. O que Malafaia classifica como vergonha é o voto do deputado do partido REDE, Alexandre Molon, contra a aprovação do relatório pró-impeachment da presidenta Dilma Rousseff na votação da câmara de deputados. Como o nome mais conhecido do partido REDE é o da já candidata à presidência da República por duas vezes, Marina Silva, Malafaia a classifica como petista disfarçada, por seu partido não ter votado a favor do relatório. Ao dizer que os evangélicos não podem ser enganados, o pastor coloca sua fala como um alerta ao povo cristão, que já exortado a não votar no PT, também não deve confiar no partido REDE. Importante destacar que Malafaia apoiou a candidatura de Marina à presidência da república em 2014 e na época até lançou um twittaço com a hashtag #MARINAsistentevaierPRESIDENTE⁷⁶. Mas o pastor ignora essas questões para não desqualificar seu discurso, já que agora Marina não é mais digna de voto, segundo ele.

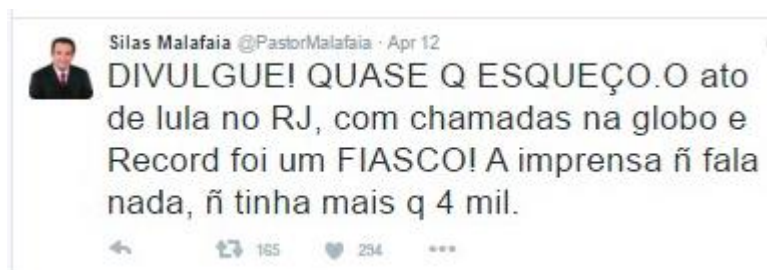
Análise 12 - Dia 12 de abril de 2016

⁷⁶ <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/09/silas-malafaia-apoia-marina-silva.html> Acesso em 10 de novembro de 2016.



Legenda 23: Postagem mais curtida do dia 12 de abril
Fonte: www.twitter.com

O texto é uma continuação de um tweet anterior no qual o pastor afirmava que o ato contra o impeachment que o ex-presidente Lula participou no Rio tinha reunido apenas 4 mil pessoas.



Legenda 24: Postagem anterior ao Tweet analisado I
Fonte: www.twitter.com

Mesmo ignorando os dados da polícia militar que foram noticiados pela mídia de que uma média de 50 mil pessoas, entre artistas, intelectuais, sindicatos e pessoas que são contra o impeachment estavam reunidas com Lula no protesto, o pastor usa o número de 4 mil pessoas para afirmar que Dilma, Lula e o PT perderam por completo o apoio popular. Na sua fala fica implícito também o número de 3 milhões de pessoas que participaram da manifestação pró-impeachment em 13 de março de 2016, número que o pastor costuma usar para afirmar que o Brasil quer o impeachment, sem levar em conta que 53 milhões de eleitores votaram na então presidenta eleita. Assim de uma forma não-dita, o pastor compara 4 mil contra o impeachment com os 3 milhões pró-impeachment para legitimar seu discurso de que o governo não tem apoio popular. Também desqualifica o governo do PT como o mais corrupto e

incompetente da história do país para amparar sua vontade explícita no final do texto, que o partido dos trabalhadores deixe o governo, com uma frase muito usada pelos indivíduos pró-impeachment: Fora Dilma, Lula e PT.

Análise 13 - Dia 13 de abril de 2016



Legenda 25: Postagem mais curtida do dia 13 de abril
Fonte: www.twitter.com

A postagem mais curtida do dia 13 de abril foi pela primeira vez uma postagem com menção ao sagrado, sem intenções políticas. Geralmente esse tipo de tweet é diário no perfil da pastor e se repete em todos os seus perfis de rede sociais. Consiste em um layout de tamanho padrão com uma foto e um versículo. Na parte inferior sempre há a divulgação das redes sociais do pastor, e uma marca d'água com o nome Silas Malafaia na parte superior do layout. O texto que acompanha a imagem é geralmente a saudação de "bom dia". Neste dia 13, não houve postagens de cunho político, apenas poucas postagens padrão de divulgação de programas da igreja e da editora.

Análise 14 - Dia 14 de abril de 2016

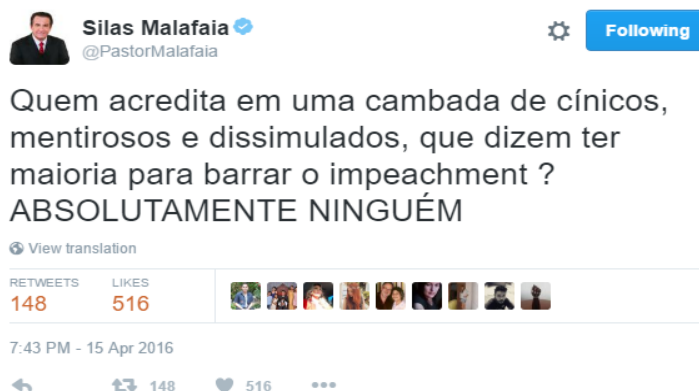


Legenda 26: Postagem mais curtida do dia 14 de abril
 Fonte: www.twitter.com

A partir do interdiscurso de um histórico de corrupção ligado ao mensalão e à operação Lava Jato, Malafaia classifica o governo do PT como sendo o mais corrupto, ignorando que esses esquemas de corrupção tiveram o envolvimento da maioria dos partidos brasileiros, alguns inclusive mais citados que o PT nos relatórios. O pastor usa superlativos para desqualificar o partido e também chama-o de incompetente, devido à crise econômica brasileira que segundo ele é culpa do governo do PT. O pastor coloca o impeachment como certo, afirmando que a farsa do governo vai chegar ao fim e manifesta seus pré-julgamentos, argumentando que Dilma e Lula precisam ser presos, sem levar em conta que ambos não são réus de nenhum crime. Ao fazer tais afirmações, o pastor busca potencializar a insatisfação da população contra o partido, e legitimar o discurso do impeachment que seria, segundo ele, o fim do governo mais corrupto do Brasil, sem citar em momento nenhum que o vice Michel Temer está inelegível por 8 anos devido a uma condenação pelo TRE-SP⁷⁷, ao contrário da então presidenta no poder e do ex-presidente a quem ele pede cadeia, que são elegíveis por nunca terem sido condenados por nenhum crime.

Análise 15 - Dia 15 de abril de 2016

⁷⁷ Temer foi condenado em maio por unanimidade pelo plenário do Tribunal Regional Eleitoral de São Paulo (TRE-SP) por ter feito doações ilegais para as campanhas de 2014 de dois candidatos a deputado federal do seu partido, o PMDB, no Rio Grande do Sul.



Legenda 27: Postagem mais curtida do dia 15 de abril
Fonte: www.twitter.com

A fim de desmentir as notícias de que o PT teria a quantidade de votos necessária para barrar o processo de impeachment na votação que aconteceria no dia 17 de abril, o pastor coloca os porta-vozes da notícia como cínicos, mentirosos e dissimulados, logo a notícia seria falsa e absolutamente ninguém seria capaz de acreditar nela. Fica subentendido assim que a fonte confiável no caso é ele mesmo, aquele que desmente as afirmações “mentirosas” do PT. O pastor coloca o PT como não crível, em quem ninguém confia, generalizando a crença de todos a favor de seus argumentos.

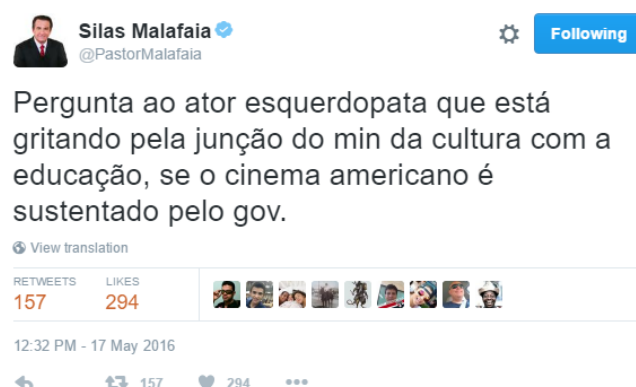
Análise 16 - Dia 16 de maio de 2016



Legenda 28: Postagem mais curtida do dia 16 de maio
Fonte: www.twitter.com

No post de 16 de maio, Malafaia parabeniza o então vice-presidente Michel Temer, que assumiu a presidência interinamente após o afastamento da presidenta Dilma durante o processo de impeachment, mostrando seu apoio ao governo interino. O post é usado para justificar o fim do ministério da cultura, uma das primeiras medidas do presidente interino no poder, como sendo algo bom por acabar com o que o pastor chama de “mamata” afirmando dessa forma que os investimentos na cultura não são relevantes, ou mal aplicados. O pastor também afirma que o ministério não tem quase nada de cultura e que por isso pode se transformar sem nenhum problema em ministério da educação e cultura como anunciado pelo governo. A intenção subentendida é desqualificar a oposição de parte da população, bem como de artistas e intelectuais que protestaram contra o fim do Minc⁷⁸, colocando aqueles que protestam como “esquerdopatas” que apoiam o mal investimento, segundo Malafaia, na cultura com o dinheiro público.

Análise 17 - Dia 17 de maio de 2016

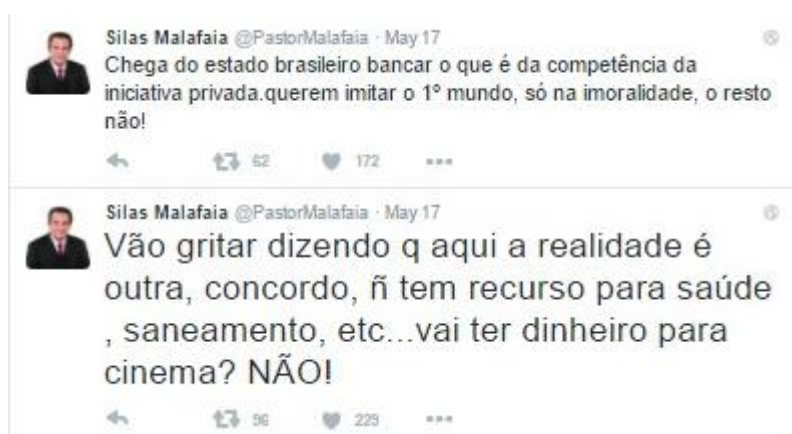


Legenda 29: Postagem mais curtida do dia 17 de maio
Fonte: www.twitter.com

Mais uma vez o post do pastor busca defender a decisão do governo de Temer de acabar com o ministério da cultura tentando tirar a razão e o direito de protesto dos atores e intelectuais. No texto ele compara o cinema americano ao brasileiro, como

⁷⁸ Lê-se Ministério da Cultura.

se não fossem realidades e culturas diferentes e exalta a produção das grandes companhias de cinema dos Estados Unidos numa tentativa de exaltar a iniciativa privada, retirando do governo a responsabilidade pela cultura. Nas postagens o pastor ataca o cinema, simplificando a ideia de cultura, e também se concentrando nos atores de cinema que estavam protestando contra a extinção do ministério, numa aparente tentativa de mostrar ao povo que o dinheiro que esses artistas ganham para produção de filmes deveria ser investido em áreas, para ele, mais importantes no país como educação, saúde, segurança. Outros posts do mesmo dia ratificam essa tática do pastor.



Legenda 30: Postagem complementar à analisada no dia 17 de maio
Fonte: www.twitter.com

Análise 18 - Dia 18 de maio de 2016

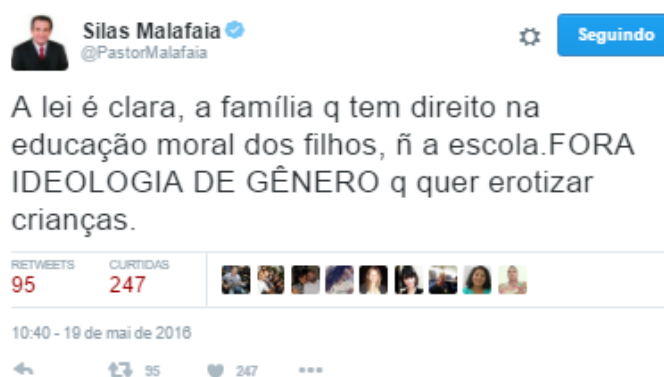


Legenda 31: Postagem mais curtida do dia 18 de maio
Fonte: www.twitter.com

Na postagem o pastor está respondendo aos comentários de vários seguidores do seu perfil que criticavam o pastor por receber dinheiro dos cristãos nas igrejas ao

mesmo tempo que denegria o ministério da cultura por financiar projetos culturais com o dinheiro do povo. A resposta do pastor é a de que quem contribui na igreja tem uma melhora de vida justamente pela contribuição e o que fica implícito, o não-dito, é que os financiamentos do ministério da cultura deixam faltar em outras áreas, mais importantes, na vida do cidadão brasileiro, ou seja as ofertas na igreja melhoram a vida dos membros da igreja e os investimentos do Minc tornam a vida do brasileiro mais precária. O pastor também acusa os indivíduos que fizeram os comentários de estarem falando do que não conhecem, ou seja, falando de assuntos religiosos, colocando-se como único conhecedor do assunto na “interação”.

Análise 19 - Dia 19 de maio de 2016



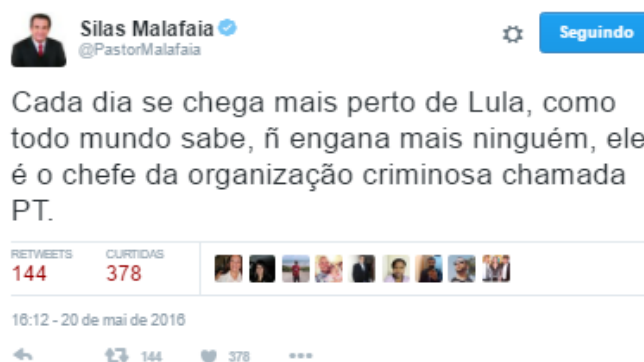
Legenda 32: Postagem mais curtida do dia 19 de maio
Fonte: www.twitter.com

No tweet, o pastor critica a questão de se discutir o homossexualidade nas escolas, que ele afirma é uma forma de erotizar as crianças. Para o pastor as lutas por igualdade e aceitação da comunidade LGBT é uma tentativa de impor o que ele chama de ideologia de gênero. Malafaia se ampara na constituição no artigo 229 que estabelece que a criação e educação dos filhos é dever e direito dos pais⁷⁹ para afirmar que a escola não tem qualquer papel na educação moral das crianças, apenas os pais. O pastor liga a “ideologia de gênero” à tentativa de tirar a autoridade da família e dos fundamentos morais, logo coloca a homossexualidade, de forma não-dita, como

⁷⁹ https://www.youtube.com/watch?time_continue=730&v=bNA21ilglGw Acesso e, 07 de outubro de 2016.

destruidora dos valores cristãos com vias a fortalecer seu discurso contra a “ideologia de gênero”.

Análise 20 - Dia 20 de maio de 2016



Legenda 33: Postagem mais curtida do dia 20 de maio
Fonte: www.twitter.com

Mais uma vez o pastor generaliza ao colocar todas as pessoas a favor de seu argumento, afirmando que “todo mundo” sabe que Lula é o chefe do PT, que ele não engana mais ninguém. O não-dito fica expresso como Lula querendo enganar todo o país estando à frente do governo sem ser presidente ao mesmo tempo que afirma não ter qualquer influência sobre o governo. Ao falar que se “chega cada vez mais perto de Lula” o pastor faz pré-julgamentos de que Lula será condenado, de que é criminoso, mesmo o ex-presidente não sendo réu de nenhum crime. Ele também chama a atenção para Lula como chefe de um partido, que segundo Malafaia é uma organização criminosa. Importante destacar que o partido PMDB, do presidente interino Michel Temer é o partido com maior número de candidatos barrados⁸⁰, pela lei de fichas-limpa⁸¹, do país, ou seja é o partido que apresentou o maior número de candidatos com uma ou mais condenações que os torna inelegíveis, entretanto o

⁸⁰ Disponível em ,<<http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/pmdb-e-psdb-lideram-os-barrados-na-ficha-limpa/>> acesso em 09/10/2016.

⁸¹ **LEI COMPLEMENTAR Nº 135, DE 4 DE JUNHO DE 2010** - Altera a Lei Complementar nº 64, de 18 de maio de 1990, que estabelece, de acordo com o § 9º do art. 14 da Constituição Federal, casos de inelegibilidade, prazos de cessação e determina outras providências, para incluir hipóteses de inelegibilidade que visam a proteger a probidade administrativa e a moralidade no exercício do mandato. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp135.htm> acesso em 09/10/2016.

pastor nunca citou o partido como criminoso. Percebe-se que o pastor discursa lutar contra a corrupção e a favor do Brasil, mas seu discurso mostra uma luta exclusiva contra o PT e os demais partidos de esquerda somente.

Análise 21 - Dia 21 de maio de 2016



Legenda 34: Postagem mais curtida do dia 21 de maio
Fonte: www.twitter.com

No dia 21 de maio não houve nenhuma postagem relacionada à política ou a qualquer assunto dito “secular”. Apenas postagens divulgando a editora Central Gospel e, a postagem diária de menção ao sagrado com um versículo com layout e foto, layouts divulgando projetos da igreja e o post mais curtido que é uma chamada para o programa semanal Vitória em Cristo, destacando as emissoras e horários em que seria exibido e a mensagem que seria pregada: “Aprendendo com Jesus”, que seria ensinada pelo pastor Silas que aparece em uma grande foto que ocupa, praticamente, todo o layout do post, sendo ele o maior destaque a fim de identificar para o público quem é a personificação do programa da igreja.

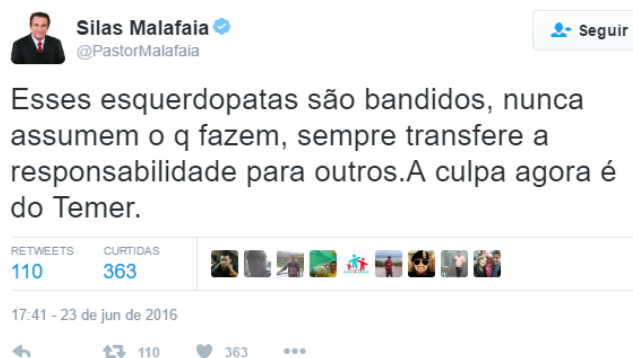
Análise 22 - Dia 22 de maio de 2016



Legenda 35: Postagem mais curtida do dia 22 de maio
Fonte: www.twitter.com

O post foi feito após a decisão do presidente interino, no dia anterior, de não mais extinguir o ministério da cultura. No texto o pastor usa dados do TCU⁸² para fortalecer seus argumentos de que os artistas estavam protestando contra a extinção do Minc por ganharem dinheiro dele. Dessa forma o pastor fortalece, implicitamente, seu argumento de que o ministério da cultura não faria falta para o país e que o presidente interino fez bem em extingui-lo. Mesmo Temer tendo revisto sua decisão, Malafaia não volta atrás no seu discurso, tentando mostrar que o dinheiro para a cultura é mal empregado. São 3,8 bilhões em renúncia fiscal, que foram destinados ao ministério, mas que na visão do pastor deveriam ser empregados em outras áreas. A frase final destaca, segundo Malafaia, o porquê das reações dos artistas contra o fim do Ministério da Cultura, acusando-os, de forma não-dita, de só terem interesse no dinheiro público, os 3,8 bilhões, e não propriamente em defender a cultura.

Análise 23 - Dia 23 de junho de 2016

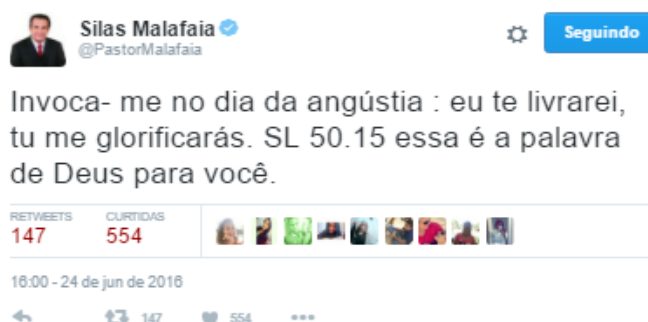


Legenda 36: Postagem mais curtida do dia 23 de junho
Fonte: www.twitter.com

⁸² Leia-se Tribunal de Contas da União

No texto o pastor se refere ao discurso da senadora Gleisi Hoffmann do PT depois de ter o marido Paulo Bernardo Silva, o ex-ministro dos governos Lula e Dilma, preso na Operação Custo Brasil. A senadora publicou uma carta nas redes sociais, afirmando que a forma como o mandato foi executado foi estratégia do governo interino Michel Temer para desviar o foco da opinião pública. Malafaia então chama a senadora e o marido de bandidos por não assumirem a culpa e transferirem a responsabilidade para Michel Temer. Percebe-se que a intenção do pastor é defender Temer e transmitir pré-julgamentos contra membros do PT que nem foram julgados e condenados, numa busca por enfraquecer a imagem do Partido dos Trabalhadores.

Análise 24 - Dia 24 de junho de 2016



Legenda 37: Postagem mais curtida do dia 24 de junho
Fonte: www.twitter.com

O texto do dia 24 de junho é o primeiro dentre todos os meses coletados em que o pastor traz uma menção ao sagrado sem ligação política e fora do formato padrão do layout diário de “bom dia”. No post Malafaia cita o versículo 15 do salmo 50 e afirma ser ele a palavra de Deus para quem estiver lendo a postagem. Neste dia houveram muitas postagens relacionadas à política, que costumam ser as mais curtidas, entretanto o versículo escrito nos 140 caracteres da própria rede social, fora do formato padrão de menção ao sagrado, teve mais destaque, talvez por ser tão raro o pastor fazer esse tipo de postagem.

Análise 25 - Dia 25 de junho de 2016



Legenda 38: Postagem mais curtida do dia 25 de junho
 Fonte: www.twitter.com

A postagem mais curtida do dia 25 de junho foi a postagem com menção ao sagrado diária do perfil do pastor, a única do dia, como costuma ser. Consiste em um layout de tamanho padrão com uma foto e um versículo e abaixo a divulgação das redes sociais do pastor, e uma marca d'água com o nome Silas Malafaia na parte superior do layout. O texto que acompanha a imagem foi a saudação de “bom sábado”. Nesse dia não houveram postagens de cunho político, apenas poucas postagens de divulgação de programas da igreja e da editora Central Gospel.

Análise 26 - Dia 26 de junho de 2016



Legenda 39: Postagem mais curtida do dia 26 de junho
 Fonte: www.twitter.com

A postagem mais curtida do dia 26 de junho foi a postagem com menção ao sagrado diária do perfil do pastor, neste dia houve mais uma postagem, um retweet de menção ao sagrado do perfil @avec_oficial, que é a Associação Vitória em Cristo da igreja que Malafaia preside, seguindo a mesmo padrão da postagem acima. Com o mesmo layout de tamanho padrão com uma foto e um versículo e abaixo a divulgação das redes sociais do pastor, e uma marca d'água com o nome Silas Malafaia na parte superior do layout, o texto que acompanha a imagem foi a saudação de “bom dia”. Nesse dia não houveram postagens de cunho político, apenas poucas postagens de divulgação de programas da igreja e da editora Central Gospel.

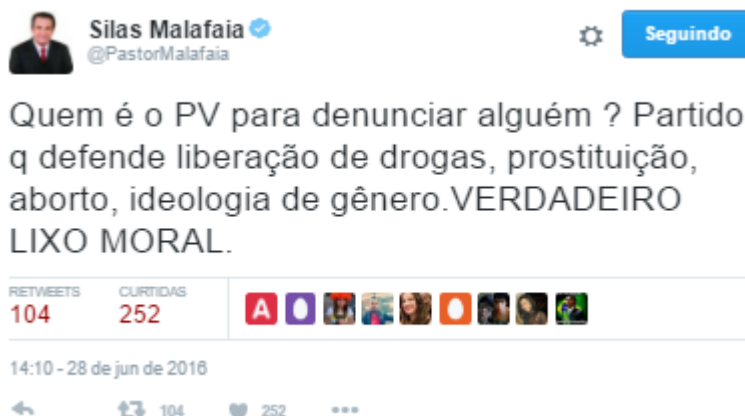
Análise 27 - Dia 27 de junho de 2016



Legenda 40: Postagem mais curtida do dia 27 de junho
Fonte: www.twitter.com

A postagem mais curtida do dia 27 de junho foi, mais uma vez, a postagem com menção ao sagrado diária do perfil do pastor, a única do dia, como costuma ser. No mesmo padrão das demais, um layout com uma foto e um versículo e abaixo a divulgação das redes sociais do pastor, e uma marca d'água com o nome Silas Malafaia na parte superior do layout. O texto que acompanha a imagem foi a saudação de "Tenham uma ótima semana". Nesse dia não houveram postagens de cunho político, apenas poucas postagens de divulgação de programas da igreja e da editora Central Gospel.

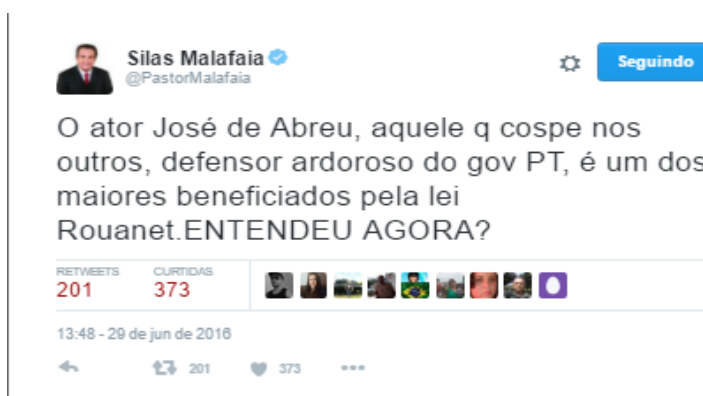
Análise 28 - Dia 28 de junho de 2016



Legenda 41: Postagem mais curtida do dia 28 de junho
Fonte: www.twitter.com

A pergunta que inicia a postagem do pastor Malafaia representa uma afirmação em relação ao PV (Partido Verde), de que o partido não tem moral para fazer denúncias, e logo depois vem a explicação do porquê: pelo partido apoiar questões condenadas por Malafaia: a legalização da maconha, a prostituição, a legalização do aborto e a ideologia de gênero, termo muito usado pelo pastor para se referir à luta dos homossexuais por direitos iguais. Por se posicionar a favor dessas questões, Malafaia classifica o PV como um “verdadeiro lixo moral”. O PV é um dos partidos de esquerda do Brasil, e faz parte do conjunto de partidos que Malafaia costuma desqualificar e também pedir aos cristãos que não votem em candidatos deles.

Análise 29 - Dia 29 de junho de 2016



Legenda 42: Postagem mais curtida do dia 29 de junho
Fonte: www.twitter.com

Na postagem Malafaia faz menção ao ator José de Abreu como defensor do PT, e para mostrar que quem defende o partido não tem credibilidade, cita o ator como “aquele que cospe nos outros” remetendo ao episódio em que o ator discutiu com um casal que o ofendeu num restaurante e cuspiu na esposa do referido casal. Malafaia resgata essa questão para mostrar, pelo não-dito, que o apoio do ator não vale nada. Depois cita o ator como um dos mais beneficiados da lei Rouanet, lançando a pergunta “entendeu agora?”, de forma a deixar claro que o ator só defende o PT por receber dinheiro vindo de uma lei de incentivo à cultura durante o governo do partido, como se o PT desse dinheiro ao ator para defendê-lo, quando na verdade a lei Rouanet depende da captação de recursos, pelos contemplados do edital, em empresas privadas que aceitem apoiar o projeto cultural em troca de renúncia fiscal do governo. Mais uma vez o PT é desqualificado pelo pastor que tenta mostrar que seus únicos defensores são aqueles que se beneficiam financeiramente de alguma forma por meio dele.

Análise 30 - Dia 30 de junho de 2016



Legenda 43: Postagem mais curtida do dia 30 de junho
Fonte: www.twitter.com

Para fortalecer seus argumentos de que o ator José Abreu só defende o PT por se beneficiar financeiramente do partido, Malafaia cita uma captação de recursos do ator pela lei Rouanet em 2004 de R\$400 mil, como se esse tipo de captação fosse algo ilícito. No site há inúmeros outros nomes que captaram muitos mais recursos, sendo que fundações e institutos de direita estão entre os maiores captadores, mas Malafaia ignora os fatos e usa apenas o que é relevante para si, legitimar seu discurso contra o PT e o ator que defende o partido.

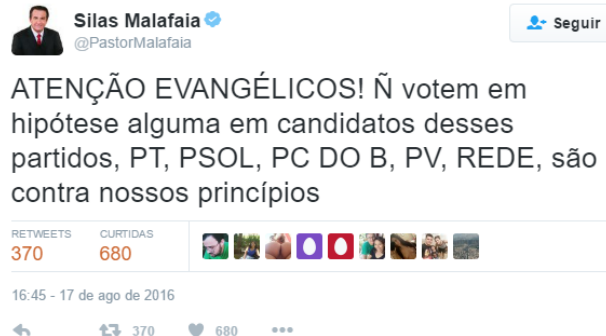
Os tweets e contextos apresentados revelam ideologias que, notadamente, objetivam o estabelecimento e a manutenção de relações de poder. Das 30 postagens analisadas, 23 são de cunho político, sendo que 16 apresentam um discurso anti-esquerda e anti-PT, amparado por uma ideologia de base direitista e conservadora a qual cabe o papel de sustentar a ordem social dos grupos dominantes e os indivíduos que a eles pertencem. Dessa forma, a formação discursiva predominante no perfil do pastor Silas Malafaia é marcada por formações ideológicas que buscam legitimar um poder político que vai de encontro possivelmente a seus interesses.

Suas construções discursivas com base numa luta pelo país, pelo fim da corrupção, tentam pelo dito se mostrar como a de um cidadão preocupado com os valores morais e problemas sociais do Brasil, mas revela-se pelo não-dito uma formação discursiva marcadamente voltada para apenas uma parte da sociedade. A corrupção só é discutida pela via que passa pela culpabilidade dos grupos de esquerda, mas precisamente pelo PT, questão comum não apenas no discurso do pastor, mas de grandes grupos empresariais do país a quem interessam a direita no poder. O intradiscurso é amparado por um interdiscurso baseado no senso comum, para convencer e normalizar situações que põe o impeachment e a culpabilidade do PT como regra para os problemas políticos, sociais e econômicos do país.

Percebe-se também um discurso fortemente monossêmico e conservador, em que as relações de saber/poder tentam se impor, e qualquer erro apontado por outros atores sobre o discurso do pastor é justificado de forma a não ser classificado como falha. Malafaia se coloca como autoridade do discurso político do qual já assumiu o papel de porta-voz, chegando ao ponto de apontar, principalmente para os cristãos, em quem eles devem ou não votar. Ao encarnar a autoridade religiosa, mas discursar sobre ideologias políticas, o pastor usa seu título de líder religioso para assumir uma

posição de credibilidade de forma a influenciar seus seguidores. São relações de poder, em que o líder religioso tenta impor suas verdades como universais, nem sempre pela vertente religiosa, como o era o papel da igreja há séculos atrás, mas secularizando seu discurso, visto que o discurso religioso não consegue mais abarcar todos os porquês da humanidade. Como afirma Hervieu-Léger (2015), “observa-se, por um lado, uma tendência à metaforização e à intelectualização das crenças tradicionais, da qual participam os teólogos das grandes igrejas a fim de restaurar a credibilidade cultural de sua mensagem em um ambiente secular (p. 47).

As poucas menções ao sagrado, algumas delas inclusive com cunho político, apontam para uma busca de autoridade que vai além do capital religioso, uma vontade de poder que ultrapassa os muros da igreja, já que esta não consegue mais se impor como única verdade. Assim o pastor tenta buscar o status hegemônico de outras maneiras, se envolvendo na política, na cultura, nas questões sociais. Na maioria das vezes sem mencionar o sagrado, já que este não lhe garante a influência que outrora exercia no espaço público pela intensa separação entre a religião e as demais esferas sociais. O que se observa é um discurso religioso que só aparece quando convém, a fim de conseguir apoio de cristãos, na maior parte das vezes com intenções políticas por detrás. Percebe-se o uso do *Twitter* pelo pastor como uma ferramenta de controle, com discursos que habilmente utilizam o sagrado como e quando lhe convém, limitando-o ao máximo frente a assuntos que podem garantir à sua imagem mais popularidade e interação. Ao tentar controlar o voto dos evangélicos por exemplo, o pastor utiliza o discurso dos valores cristãos para discursar sobre porque não votar em partidos esquerda, que segundo ele, tem uma ideologia que vai contra o que a Bíblia prega (Figura A).



Legenda 44: Figura A

Fonte: www.twitter.com

Como afirma Recuero, os atores nas redes sociais buscam agregar capital social, assim além da autoridade, há uma busca do pastor por popularidade, algo que tem alcançado pelo número de seguidores e por ter se tornado uma celebridade midiática. Esses holofotes foram conseguidos graças ao discurso polêmico que o pastor não cansa de sustentar, o que tem lhe garantido visibilidade e centralidade. Entretanto ao examinarmos os comentários de outros atores nos tweets do pastor, fica claro que enquanto uma parte de seus seguidores lhe oferece suporte social, há outra que questiona seu discurso abalando assim sua centralidade.

4.5 Os Comentários dos Tweets de Silas Malafaia

A presença do pastor Silas Malafaia na rede envolve não apenas sua performance como ator mas a presença de outros atores que acompanham suas postagens. Cada ator tem um perfil que funciona como representação de si no ambiente online das redes sociais, nesse caso o *Twitter*, que atua como espaço de conversações e interações.

[...] as conversações tomam outra dimensão: elas são reproduzidas facilmente por outros atores, espalham-se nas redes entre os diversos grupos, migram e tornam-se conversações cada vez mais públicas, moldam e expressam opiniões, geram debates e amplificam ideias. Tem-se o que chamamos de conversações em rede (Recuero, 2012) [...] Essas conversações expressam, geralmente, a participação de centenas de pessoas, por vezes, com milhares de interações que são acessíveis, de forma assíncrona, por todos os atores. Essa assincronia é que permite que pessoas temporalmente distantes tomem

o turno e recuperem as conversações, espalhando-as e fazendo com que migrem entre os grupos e entre os sites de rede social. (RECUERO, 2014, p. 116)

No *Twitter* a ferramenta de comentários é um dos recursos mais importantes para o desenvolvimento de conversações. Normalmente eles são exibidos abaixo de cada post em ordem cronológica, mostrando a data do comentário e quem foi seu autor. Os comentários podem ser feitos para dizer algo sobre o que foi postado, seja positivo ou negativo, e podem-se discutir, ao mesmo tempo, diversos assuntos relacionados ao tweet, mas também nada impede que as conversações tomem outros rumos com comentários fora de contexto. Nesse sentido, o autor da postagem não tem controle sobre o que será publicado a respeito de seu tweet e a única forma de impedir um comentário à sua postagem é bloqueando o usuário de segui-lo na rede social.

Assim, os comentários permitem conexões com os mais diversos atores da rede social de uma forma e em um número que dificilmente ocorreria numa conversação face a face. Recuero chama esse fenômeno de “hiperconexão das redes sociais online” (RECUERO, 2014, p. 117). Essa hiperconexão ao mesmo tempo que pode agregar capital social aos atores, também pode comprometê-lo pois:

Nos sites de rede social, esses rituais são confusos, justamente pela ausência de um contexto claro para cada enunciado publicado. Além disso, outros fatores característicos da própria estrutura das redes sociais na ferramenta criam novos contextos para a interpretação desses enunciados. Assim, por exemplo, referências feitas a um determinado arcabouço cultural podem ser esvaziadas quando atores pertencentes a grupos sociais diferentes têm acesso ao que foi dito. (RECUERO, 2014, p. 117)

Recuero chama a atenção para a noção de face, cunhada por Goffman (GOFFMAN apud Recuero, 2014). Para o autor a face seriam os “valores sociais positivos” que um determinado ator reivindica através de sua participação em situações de interação com outros. “A face é uma imagem do *self* delineada em termos de atributos sociais aprovados” (GOFFMAN, 1967 apud RECUERO, 2014, p. 118). Nesse sentido, Recuero (2014) explica que interagir é sempre um risco pois podem ocorrer atos de ameaça à face, colocando em risco “a face proposta, quebrando as normas de interação (por exemplo, falas ofensivas, descrédito e etc.)” (p.118).

Dessa forma, a presença na rede, em busca de legitimação e afirmação de autoridade, pelos líderes religiosos, na medida que sustentam mais conexões do que

poderiam obter off-line, ao mesmo tempo que pode agregar capital social e religioso, também pode comprometer ainda mais sua legitimidade e reputação.

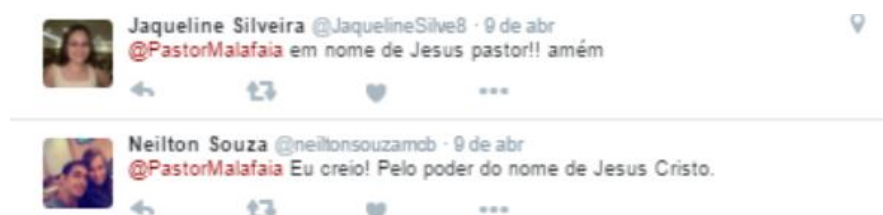
Para verificarmos o grau de influência do pastor Silas Mafalaia no *Twitter*, coletamos os comentários referentes aos posts analisados no mês falso, separando-os em categorias, de forma a contabilizar quantos comentários eram de apoio ao líder e quantos se mostravam contrários às suas postagens.

Pela natureza qualitativa deste trabalho, buscamos coletar manualmente os comentários, efetuando a leitura de cada um individualmente. Ao todo analisamos 1521 comentários, que foram divididos em 4 categorias:

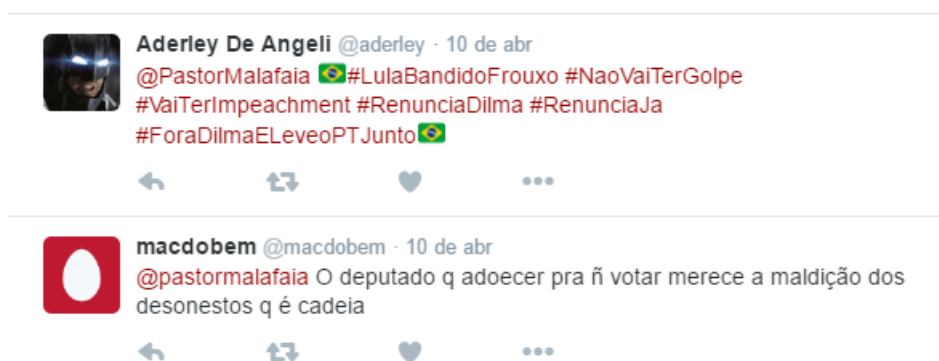
1. Categoria “Concordam”: nesta categoria foram contabilizados todos os comentários que apresentavam qualquer tipo de concordância com o discurso do pastor, desde um “amém” até palavras de concordância com sua fala conservadora com relação a temas relacionados à política, homossexualidade, etc.
2. Categoria “Discordam”: nesta categoria foram elencados todos os comentários que discordavam das palavras do pastor, desde as que diretamente se diziam contrárias às suas ideias, até aquelas em que os atores questionavam determinada afirmação de Malafaia, mostrando que não estavam de acordo com o seu discurso. Não foram contabilizados posts que discordavam contendo ofensas, esses foram elencados em uma categoria específica.
3. Categoria “Questionam”: Nesta categoria contabilizamos os comentários que questionavam a postura e o discurso do pastor por ser em sua maioria de cunho político e de haver poucas postagens de cunho religioso visto que trata-se do perfil de um líder religioso. Consideramos ser importante essa categoria por termos detectado um número expressivo de comentários que questionam o porquê de o pastor não falar, ou falar muito pouco, sobre o sagrado em suas redes sociais.
4. Categoria “Ofendem”: Nessa categoria incluímos todos os comentários que trazem algum tipo de ofensa ao discurso do pastor ou até mesmo à sua pessoa, pois detectou-se um grande número de pessoas que comentam em seus posts apenas para proferir xingamentos ou insultos. Considerou-se na categoria

ofendem todos os posts que apresentam desde “palavrões” até acusações de que o pastor é ladrão, enganador, mentiroso, etc. Essa categoria automaticamente também discorda do pastor, mas não entrou na categoria “Discordam” por sua especificidade relacionada às ofensas.

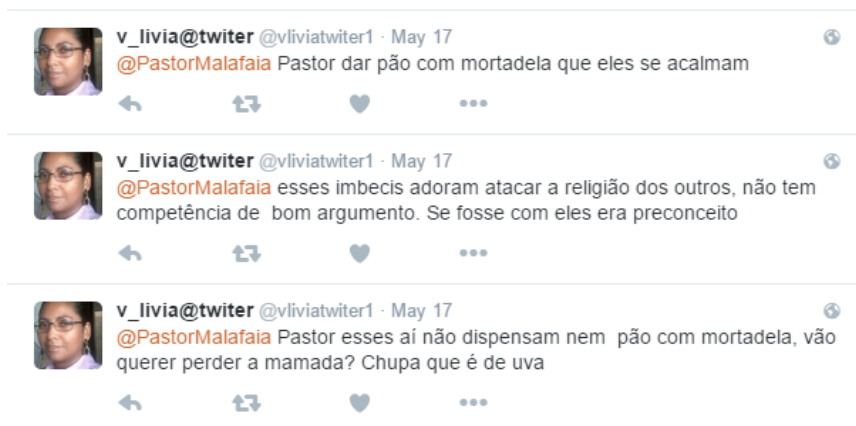
A categoria “Concordam” abarcou 27,5% dos comentários coletados, que variam desde comentários que reproduzem o discurso do pastor, apoiando sua fala ou estendendo o assunto do tweet com mais afirmações a respeito (figura B e C), até comentários que saem em defesa do pastor diante de comentários ofensivos ou discordantes (Figura D). Em muitos casos os atores travam diálogos entre si, onde enquanto uns acusam, outros defendem a posição do pastor (Figura E).



Legenda 45: Figura B
Fonte: www.twitter.com



Legenda 46: Figura C
Fonte: www.twitter.com



Legenda 47: Figura D
Fonte: www.twitter.com

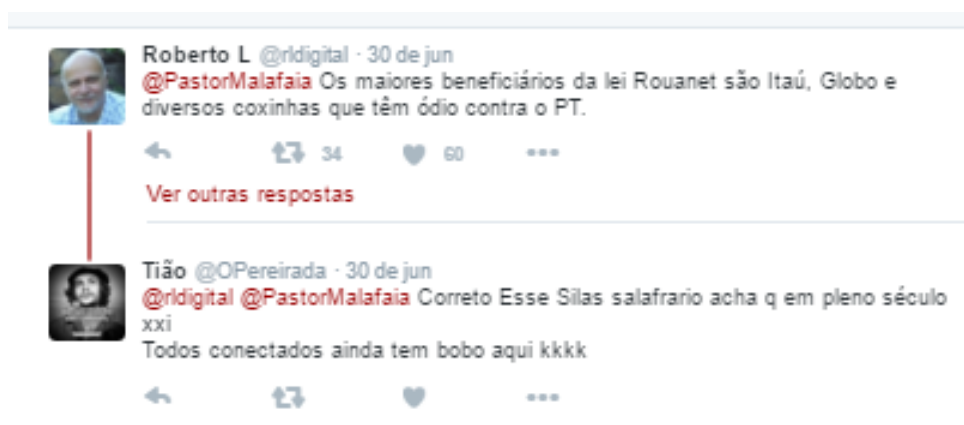


Legenda 48: Figura E
Fonte: www.twitter.com

Na Categoria “Discordam” alguns comentários são facilmente identificados como sendo de cristãos (Figura F) que mostram conhecer o pastor, saber de sua influência mas não se deixam influenciar por seu discurso. Observa-se dessa forma que o pastor não consegue se impor como autoridade do discurso para uma grande parte do público que acompanha seus tweets, pois a categoria discordam supera a de concordância com 32% dos comentários coletados. Grande parcela desses comentários traz dados que desmentem afirmações do pastor (Figura G e H) ou fazem questionamentos pedindo provas da veracidade do discurso. Vemos assim um poder/saber no *Twitter* que é partilhado, não se concentra apenas no locutor.



Legenda 49: Figura F
Fonte: www.twitter.com



Legenda 50: Figura G
Fonte: www.twitter.com

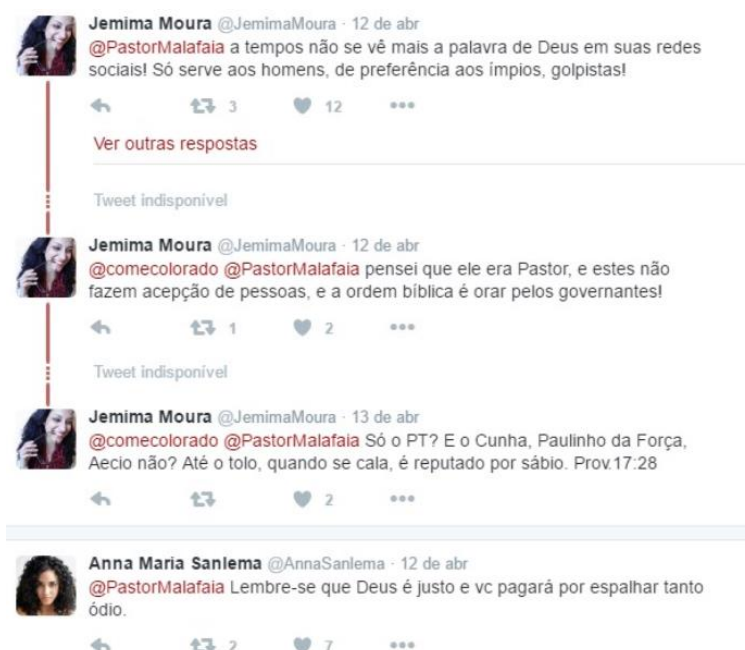


Legenda 51: Figura H
Fonte: www.twitter.com

A categoria “Questionam” soma 8% dos comentários apontando tanto para indivíduos que não concordam com a religião se envolvendo em assuntos políticos (Figura I), como para aqueles que acreditam que o papel de um pastor em primeiro lugar deveria ser se ocupar de questões relacionadas ao sagrado e não à política (Figura J). A religião não é vista mais como reguladora de sentidos como afirma Hervieu-Léger (2015), fato comprovado pelo número de comentários de discordância e questionamentos na coleta. Muitas vezes o discurso do pastor também é relacionado a discursos de ódio e portanto distante do sagrado, que é tido como um discurso que deveria falar de amor. Muitos dos comentários desta categoria parecem vir de cristãos, pelas falas relacionadas diretamente com aspectos religiosos e bíblicos. São atores que acreditam que o líder religioso está indo por um caminho contrário ao de um verdadeiro líder religioso, pois o sagrado fica em último plano nos tweets do pastor.

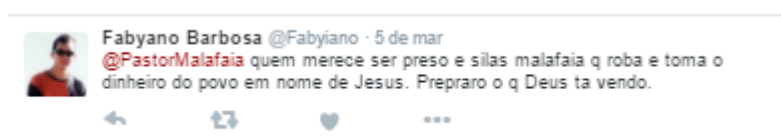


Legenda 52: Figura I
 Fonte: www.twitter.com



Legenda 53: Figura J
Fonte: www.twitter.com

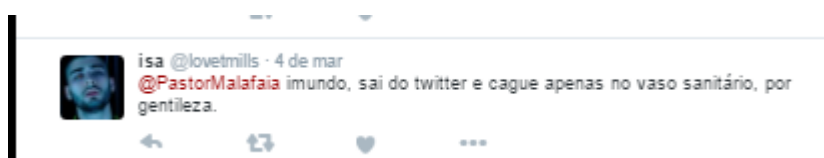
A última categoria “Ofendem” é a com maior número de comentários, 32,5%, mostrando uma grande parcela de descrédito do pastor em suas redes sociais. Uma parte considerável dos comentários o reconhece como líder religioso, porém sem qualquer credibilidade, tratando-o como pastor ladrão e enganador de fiéis. Outros criticam a postura do pastor diante de seu discurso conservador tomando-o como oportunista (Figura K e L), além de muitos xingamentos que apontam para uma revolta contra as postagens de Malafaia (Figura M). Nessa categoria é comum também o uso de imagens (Figura N) que simulam elementos da fala criando semelhanças com a conversação (RECUERO, 2014).



Legenda 54: Figura K
Fonte: www.twitter.com



Legenda 55: Figura L
Fonte: www.twitter.com



Legenda 56: Figura M
Fonte: www.twitter.com



Legenda 57: Figura N
Fonte: www.twitter.com

As conversações travadas pelos interlocutores com as postagens do pastor Silas Malafaia, mostram-nos um mix de relações que se estabelecem a partir de cada categoria. Os que “concordam” com as postagens lhe dão suporte social e permitem que a voz do pastor seja amplificada e contribuindo para seu capital social e sua centralidade na rede. Fazem isso comentando positivamente, curtindo e compartilhando suas postagens. A categoria “discordam” ao colocar novas opiniões, questões e dados, cria novos contextos para a interpretação dos discursos do pastor na rede, colaborando para enfraquecer sua legitimidade para certos públicos, bem como a “face” do pastor. Da mesma forma se comportam as categorias “questionam” e “ofendem”. A primeira ameaça sua imagem de líder religioso, ao questionar suas atitudes contrárias aos preceitos bíblicos e sua falta de interesse em abordar o sagrado, enfraquecendo sua reputação enquanto autoridade religiosa visto que o pastor, por focar em outros assuntos mais do que naqueles que fazem menção ao sagrado, acaba não sendo reconhecido, por muitos, como detentor do saber religioso. Vê-se assim a dispersão das crenças das condutas por um lado e a desregulação institucional por outro (HERVIEU-LÉGER, 2015) Já a segunda provoca uma quebra nas interações em que, ao usar do humor ou de xingamentos para ofensas, acaba comprometendo a “seriedade” das postagens e sua face, o que parece afetar sua autoridade na rede.

Apesar de ter alcançado popularidade, principalmente com seus discursos polêmicos, atingindo o status de *hub*, com milhares de conexões, a coleta de comentários nos mostra que a grande maioria dos comentários funcionam como ameaças à legitimidade e autoridade do discurso do pastor, em que os interlocutores levantam ideias contrárias ao líder religioso colocando em risco a face proposta, quebrando as normas de interação (RECUERO, 2014) que muitas vezes são compartilhadas pelas redes sociais, aumentando o número de críticas e questionamentos para além dos seguidores do pastor. A combinação popularidade e polêmica fazem do pastor figura constante na mídia e nas redes sociais, na maioria das vezes associado a conteúdos negativos para sua imagem (figura O, P e Q) como pauta da imprensa e memes humorísticos.

Silas Malafaia faz piada com violência doméstica e recebe críticas na internet

Postado em 17 de outubro de 2014 às 10:28 am



Legenda 58: Figura O
Fonte: www.twitter.com



Legenda 59: Figura P
Fonte: www.twitter.com



Legenda 60: Figura Q
Fonte: www.twitter.com

Notamos também que os comentários provêm de atores diversos que não se repetem muito no decorrer dos dias. Não há seguidores que sempre marcam presença comentando as postagens do pastor, a ocorrência de um interlocutor que comentou em mais de uma postagem, no período de nossa coleta, foi mínima, o que pode apontar para um baixo suporte social recebido pelo pastor e seguidores que não o consideram como figura central no *Twitter*. Apesar de muitas conexões, a interação é difusa.

A análise a partir da categorização apresentada contribui para a verificação de como o poder do discurso no *Twitter* é partilhado. Embora tente se posicionar como detentor de um discurso da verdade, o pastor é o tempo todo questionado por outros atores que trazem outros contextos, outros saberes que vão contra as afirmações de Malafaia, confirmando uma crise de credibilidade. Alguns comentários conseguem incomodar o pastor de tal forma que ele busca se justificar, embora na maioria das vezes ele os ignore. Dessa forma, percebe-se que com a participação dos atores, por meio de comentários, se estabelecem relações assimétricas de poder. Observa-se assim que na rede a imposição de uma verdade, que busca sustentar relações de poder, não é soberana, influenciando diretamente sobre a noção de autoridade.

Conclusão

Da Antiguidade à contemporaneidade é possível perceber na religião cristã um movimento constante por poder. Identifica-se na trajetória das instituições religiosas relações de poder marcadas pela manipulação dos saberes permitindo-as alcançar autoridade, não só no campo religioso como no político, social, econômico e cultural.

A história registra grandes momentos que revolucionaram a percepção do ser humano, e, trazendo para a questão religiosa há momentos-chave tais como a reforma, o renascimento, o iluminismo e a secularização que conseguiram abalar a autoridade da igreja cristã, seja católica ou protestante, e como consequência, estabeleceu-se um esforço constante das instituições religiosas para não perder seu status de autoridade outrora conquistado nas sociedades.

A partir de então, vê-se uma igreja em movimento para se adaptar ao ritmo das mudanças. As palavras de ordem, as disciplinas se tornam cada vez menos insistentes nas pregações, não por escolha, mas por necessidade de renovação a fim de acompanhar as identidades na pós-modernidade que se tornam muito mais fluidas e descentradas. Assim a pregação se apresenta muito mais plural, visando abarcar a diversidade de identidades, e a “vontade de Deus”, pela via religiosa, se mostra cada vez mais voltada para questões capazes de se converter em poder para as instituições religiosas, como a participação ativa na política eleitoral e a busca por prosperidade material. O fenômeno neopentecostal e seu crescimento acelerado no Brasil mostra-nos uma igreja adaptada ao mercado competitivo que se tornou a imagem da religião do século XX e XXI. Com estratégias mercadológicas de marketing e publicidade, e a aquisição de emissoras de televisão e rádio, o mercado religioso revela sua busca por reencantar a sociedade. Como personagem central desse reencantamento, a mídia é usada para amplificar o discurso religioso e passa a ser colocada como parte da aproximação entre o humano e o divino, o que de certa forma contribui para humanizar ainda mais a religião, que já vinha se racionalizando há séculos em sua busca por poder.

A racionalização da religião impõe questões temerárias, visto que o sagrado se torna cada vez menos presente em sua realidade, o que acaba por liquidar a fidelidade dos

membros das instituições religiosas que não conseguem enxergar muita diferença entre pertencer ou não à determinada instituição. O crer sem pertencer (HERVIEU-LÉGER, 2015) cresce cada vez mais entre os indivíduos outrora membros das religiões cristãs, que passam a preferir uma busca individual do divino. Essa situação favorece também a multiplicação de igrejas, numa pluralização que se reforça até à atomização religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2015). E é essa atomização que torna o mercado religioso cada vez mais competitivo, onde as instituições religiosas disputam fiéis como empresas em busca de novos consumidores. Questões como essas explicam o crescimento do número dos sem-religião, estabelecendo-se novas formas de se pensar o sagrado, o que culmina para as instituições religiosas em perda de autoridade e credibilidade de sua capacidade social e cultural de impor e regular crenças e práticas.

A revolução tecnológica, igualmente, trouxe transformações sociais e culturais, alterando as subjetividades frente aos dispositivos saber-poder. As relações de poder que as instituições religiosas conseguiram exercer pela via midiática na forma um-todos, sofre um abalo com a chegada da internet, principalmente a partir do século XXI com o advento das redes sociais mediadas por computador e a abundância de informações que passam a ser compartilhadas. Torna-se muito mais complexo exercer-se um poder que opera por meio do saber, como o foi o poder pastoral e também o poder disciplinar, dada a horizontalidade do saber na sociedade de controle. Com as tecnologias digitais e a passagem para uma sociedade de controle, as relações de poder não desaparecem, mas buscam outras formas de serem exercidas. Todavia, as mudanças culturais trazidas pelo revolução digital representam um grande salto na forma de se encarar modelos predefinidos como os que as instituições tradicionais conseguiram manter por muito tempo.

Assim nossa hipótese se confirma, há uma atomização da autoridade religiosa, e a internet é um dos combustíveis para as transformações culturais discutidas nessa pesquisa. Como consequência vemos as instituições religiosas ocupando os novos territórios que tem promovido ondas de transformação identitária, os territórios informacionais, com o intuito de recuperar e manter sua legitimidade e autoridade.

A fim de expandir sua territorialidade para além dos templos, as instituições religiosas reterritorializam o ciberespaço para a prática de suas pregações e interesses. São

inúmeros sites, perfis e páginas nas redes sociais, canais de vídeos em que as igrejas buscam transmitir não apenas a mensagem religiosa mas também estabelecer sua influência, visto que a presença nesse território torna-se fonte crucial de dominação (Castells, 1999).

Para legitimar seus discursos na rede as instituições são encarnadas pelo carisma de seus líderes. O que se vê é uma tentativa de tutela clerical, em que o líder religioso se coloca como autoridade do discurso com a intenção de influenciar seus seguidores e expandir seu discurso que vai de pregações bíblicas e regulação de condutas à influências políticas e culturais.

Ao categorizarmos os tweets coletados do pastor Silas Malafaia, em seu perfil no *Twitter*, percebemos que a grande maioria das postagens desse líder religioso apresenta algum tipo de conteúdo político, ficando evidente que a intenção principal do uso das redes sociais pelo pastor é a de firmar relações de poder. Em suas falas o pastor estabelece uma identidade de líder-cidadão como se o uso de sua autoridade religiosa não fosse proposital e como se estivesse somente exercendo seu direito de se manifestar como qualquer outro perfil da rede o faz. Entretanto ao descrever-se, no perfil da rede social como líder religioso, mas se manifestar na rede, principalmente, como comentarista político, o pastor usa a religião para legitimar um discurso de poder buscando impor sua autoridade como regulador de sentidos. Ele na verdade faz uso do capital religioso, conquistado como líder religioso, para ampliar seu capital social, com vistas a agregar autoridade a seu discurso.

Malafaia tem se colocado, e conseguido se destacar, como um novo ator na esfera pública, com destaque na mídia e influência política ocupando lugar de visibilidade muito mais por essa influência do que por um proselitismo que tempos atrás destacava os evangélicos em nossa sociedade.

A análise de seu discurso no Twitter revela uma formação discursiva marcada por ideologia política marcadamente conservadora de direita com intenções de estabelecer relações de saber/poder ao se colocar numa posição de autoridade do discurso. Percebe-se que essa relação de poder pelo saber não desaparece na sociedade de controle, mas se torna bem mais sutil, no caso de Malafaia, a partir de um discurso de caráter monossêmico que busca legitimá-la.

Em seu discurso, as menções ao sagrado são quase nulas e, a maioria das vezes em que são usadas na formação discursiva, aparecem de forma a demonizar a esquerda política do Brasil, tentando convencer os cristãos que os partidos de esquerda vão contra a vontade de Deus. Assim o divino é invocado pelo pastor para conseguir votos para direita e para enfraquecer os oponentes de sua ideologia, numa busca clara por poder político e interesses que nada tem a ver com religião.

Esse afastamento cada vez maior de um discurso ligado ao transcendente, com uma consequente racionalização da religião por meio da figura de seus líderes, consegue cativar certas identidades ao mesmo tempo que faz com que outras estejam cada vez menos ancoradas no seio da instituição religiosa. Se por um lado a igreja tenta um discurso interligado ao secular a fim de abarcar as multiplicidades de identidades, por outro há uma perda de plausibilidade de seu discurso religioso, e a busca espiritual dos indivíduos se torna cada vez mais pessoal.

Ao centrar seu discurso na política, o pastor Silas Malafaia consegue se manter como porta-voz da vontade de Deus na política do país para alguns seguidores, garantindo-lhe centralidade limitada, pois, por outro lado, seu discurso não convence a maior parte dos atores do Twitter que comentam em suas publicações. Alguns ainda tentam travar um diálogo com questionamentos, mesmo diante de um discurso monossêmico, já outros desprezam sua fala chegando ao grau das ofensas. Há ainda, atores que percebem o discurso do pastor como totalmente distante do sagrado, apontando para um abalo em sua autoridade religiosa.

Fica claro, que os líderes religiosos se utilizam das ferramentas online para recuperar e manter sua legitimidade não apenas no campo religioso, mas buscando expandir seu domínio por toda a sociedade. A enorme presença de evangélicos no congresso nacional, às custas de campanhas feitas pelas instituições religiosas é uma prova concreta, bem como a militância política direitista que o pastor Silas Malafaia exerce no *Twitter*. Assim a atuação doutrinal fica para segundo plano, ou quando convém para fins políticos e eleitoreiros. Como consequência, a força eleitoreira alcançada pelos evangélicos compromete a laicidade do país, deslocando o poder privado do templo para a esfera pública.

Ao se envolver com racionalismos numa clara busca por ser autoridade como reguladora de sentidos que lhe garantirá poder, a religião não consegue suprir a

necessidade das identidades pós-modernas, numa sociedade que como afirma Harvey (2014) tem cada vez mais buscado formas de se conectar a algum tipo de “verdade eterna [...], valores mais duradouros, num mundo cambiante” (p. 263), fazendo com que essa ocupação de novos territórios pelas instituições religiosas, na tentativa de não perder espaço, seja uma via de mão dupla, em que elas ganham ao mesmo tempo que perdem terreno, e os indivíduos procurem em si mesmos novas formas de sociabilidade religiosa, longe dos jogos de poder, das disputas e das burocracias em que a institucionalização religiosa se afunda a cada virada da história.

Afinal, esse território que a igreja tem ocupado, o ciberespaço, favorece construções individuais que se unem em uma inteligência coletiva. Tentar, como no caso específico do pastor Silas Malafaia, estabelecer uma territorialidade institucionalizante de conceito conservador em meio a identidades que se constroem e se reconstroem em um território fértil para novas e desinstitucionalizantes ideias pode mais desencantar que reencantar.

Assim, ao fim de nossa pesquisa percebemos que os frutos que a religião tem colhido, demonstrando influência e autoridade sobre determinados públicos e alcançando vitórias no cenário político e eleitoral podem ser resquícios de 30 anos atrás, no auge do reencantamento pela mídia. Com a internet, embora ainda haja um público que o badalar dos sinos das igrejas consegue alcançar digitalmente, a presença das instituições religiosas e de seus líderes na rede mostra muito mais uma autoridade questionada que fortalecida tanto pela sua influência religiosa quanto política e cultural, o que culmina em novas maneiras de crer, de buscar espiritualidade e em questionamentos que enfraquecem seu discurso monossêmico. Parece ser o início de um abalo, que pode ser um dos maiores que a religião institucionalizada já sofreu, em que sua territorialidade perde chão em um território que lhe proporciona mais rejeição que suporte.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubens. **O que é religião?** São Paulo: Brasiliense, 1986.

BASTIDE, ROGER. **O sagrado selvagem e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BARABÁSI, Albert-László. **Linked (Conectado): a nova ciência dos Networks.** São Paulo: Leopardo Editora, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BERGER, Peter L. **O dossel Sagrado: elementos para um doutrina sociológica da religião.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L e LUCKMANN, Thomas. **A Construção social da realidade.** São Paulo: Ed. Vozes, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1987

CAIRNS, Earle. (1984). **O Cristianismo através dos séculos: Uma História da Igreja Cristã.** São Paulo. Edições Vida Nova. 1995.

CAMPBELL, Joseph e MOYERS, Bill. **O poder do mito.** São Paulo: Palas Athena, 1990

CAMPBELL, Heidi. A (org.). **Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds.** New York: Routledge, 2012.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem. Uma Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana.** Ed: Martins Fontes, São Paulo. 1994.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **O poder da Identidade.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001.

COSTA, Marcio José de Araújo. **Uma Analítica do Poder Pastoral – A emergência das disciplinas em Michel Foucault**. Revista Mnemosine Vol.3, nº1, p. 80-110 (2007)

COSTA, Rogério. **Sociedade de controle**. Revista São Paulo em Perspectiva, São Paulo, n.01, jan. 2004. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-88392004000100019&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 de novembro de 2015.

DE BONI, Luís A. **Egídio Romano e o “De ecclesiastica potestate”**. In: **Sobre o poder eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 11-30.

DELEUZE, GILLES. **Conversações**. São Paula: Editora 34, 2008.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel **Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010

DUARTE, Fábio; SOUZA, Queila; QUANDT, Carlos (Orgs). **O Tempo das Redes**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano. A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Portugal: Edições Asa, 1997.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de Consumo e Pós-Modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FOUCAULT, Michel. **As verdades e as formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002a.

_____. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

_____. **Segurança, Território e População.** São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

_____. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. **História da sexualidade I. A vontade de saber.** 9ed. Rio de Janeiro : Graal, 1988.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós.** Rio de Janeiro: Editora Record, 2011.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso.** Revista Ra'e Ga. V.3, p. 91-120, 1999.

_____. GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião.** Curitiba: Inter Saberes, 2012.

GIL FILHO, Sylvio Fausto e SILVA, Alex Sandro. **Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil.** Revista de Estudos da Religião - junho / 2009 / pp. 73-91

HAESBAERT, Rogério. **TERRITÓRIO E MULTITERRITORIALIDADE: UM DEBATE. I Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades,** Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRGS, Curso de Geografia da ULBRA e AGB-Porto Alegre, 23 de setembro de 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 10ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2014.

HARDT, Michael. **A sociedade mundial de controle.** In: Alliez , Éric . Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000

HARVEY, David. **A Condição Pós-Moderna.** São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido. A religião em movimento.** Petrópolis - RJ: Vozes, 2015.

JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio.** 2ª ed. São Paulo: Ática, 1997

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência.** São Paulo: Aleph, 2006.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço.** Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000).

LEMOS, André. **CIBERCULTURA COMO TERRITÓRIO RECOMBINANTE.** Transcrição revisada da conferência ministrada no evento "Territórios Recombinantess", realizado no Instituto Goethe (ICBA), em Salvador, em agosto de 2006.

_____. **Mídia Locativa e Territórios Informacionais** in "Estéticas Tecnológicas", org. Priscila Arantes e Lúcia Santaella, Ed. PUC/SP, 2007

LÉVY, Pierre. **Cibercultura.** São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. **A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço.** São Paulo: Loyola, 2003.

MACLUHAN, Marshall. **OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO COM EXTENSÕES DO HOMEM.** São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal.** Revista ESTUDOS AVANÇADOS 18 (52), USP - São Paulo. p. 121 a 138, 2004.

_____. **O futuro não será Protestante.** Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

_____. **Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública.** Civitas: Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. Entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Secularizacion, Desencanto y Reencantamiento Massmediatico**. Diálogos de la Comunicación. Lima, n. 41, p. 71-81, mar. 1995

MORAES, Dênis (org). **Por uma outra comunicação. Mídia, mundialização e poder**. Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Record, 2003.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Nem "Jardim Encantado", nem "Clube dos Intelectuais Desencantados"**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 20, p. 23-36, 2005.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 2001.

_____. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1996.

OTTO, Rudolf. **O sagrado, os aspectos irracionais do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal/EST; Vozes, 2007 [1917].

PIERUCCI, A. F. **O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: 34, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado**. Novos Estudos CEBRAP, nº. 34, novembro 1992, p. 81-91.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RECUERO, Raquel. **Comunidades Virtuais em Redes Sociais na Internet: Uma proposta de estudo**. Ecompos, Internet, v. 4, n. Dez 2005.

_____. **Curtir, compartilhar, comentar: trabalho de face, conversação e redes sociais no Facebook**. Verso e Reverso, vol. XXVIII, n. 68, maio-agosto 2014. Disponível em

<<http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/ver.2014.28.68.06>>
 acesso em 12-10-2016.

RECUERO, Raquel; ZAGO, Gabriela. **Em busca das “redes que importam”:
 redes sociais e capital social no Twitter**. Líbero – São Paulo – v. 12, n. 24, p. 81-
 94, dez. de 2009.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** . São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

THOMPSON, J. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis:
 Ed. Vozes, 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo:
 Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia
 compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

_____. **A ciência como vocação: In: Ensaios de sociologia**. 5 ed. Rio de
 Janeiro: Zahar, 1982a. p. 154-183.

_____. **A psicologia social das religiões mundiais: In: Ensaios de
 sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b. p. 309-346.